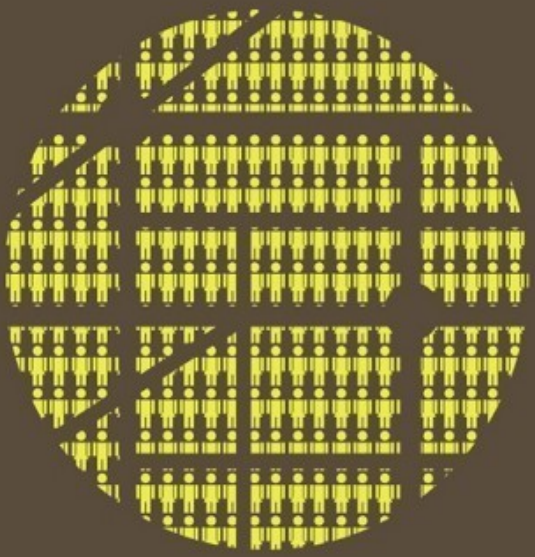
EL ESPACIO PÚBLICO COMO IDEOLOGÍA



Manuel Delgado

Prólogo de Antonio Miranda

CATARATA

MANUEL DELGADO

LICENCIADO EN HISTORIA DEL ARTE Y DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA POR LA UNIVERSITAT DE BARCELONA, ES DESDE 1984 PROFESOR TITULAR DE ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA EN EL DEPARTAMENT D'ANTROPOLOGIA SOCIAL DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA Y COORDINADOR DEL PROGRAMA DE DOCTORADO ANTROPOLOGÍA DEL ESPACIO Y DEL TERRITORIO, ASÍ COMO DE SU GRUPO DE INVESTIGACIÓN SOBRE ESPACIOS PÚBLICOS. DIRECTOR DE LAS COLECCIONES "BIBLIOTECA DEL CIUDADANO" (EN LA EDITORIAL BELLATERRA) Y "BREUS CLÀSSICS DE L'ANTROPOLOGIA" (EN LA EDITORIAL ICARIA), ES MIEMBRO DEL CONSEJO DE DIRECCIÓN DE LA REVISTA QUADERNS DE L´ICA, FORMA PARTE DE LA JUNTA DIRECTIVA DEL INSTITUT CATALÀ D'ANTROPOLOGIA Y ES PONENTE EN LA COMISIÓN DE ESTUDIO SOBRE LA INMIGRACIÓN EN EL PARLAMENT DE CATALUNYA. HA TRABAJADO ESPECIALMENTE SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS EN CONTEXTOS URBANOS, TEMA EN TORNO AL CUAL HA PUBLICADO ARTÍCULOS EN REVISTAS NACIONALES Y EXTRANJERAS. ADEMÁS, ES EDITOR DE LAS COMPILACIONES ANTROPOLOGÍA SOCIAL (1994), CIUTAT I IMMIGRACIÓ (1997), INMIGRACIÓN Y CULTURA (2003) Y CARRER, FESTA I REVOLTA (2004), ASÍ COMO AUTOR DE LOS LIBROS: DE LA MUERTE DE UN DIOS (BARCELONA, 1986), LA IRA SAGRADA (1991), LAS PALABRAS DE OTRO HOMBRE (1992), DIVERSITAT I INTEGRACIÓ (1998), CIUDAD LÍQUIDA, CIUDAD INTERRUMPIDA (1999), EL ANIMAL PÚBLICO (PREMIO ANAGRAMA DE ENSAYO, 1999), LUCES ICONOCLASTAS (BARCELONA, 2001), DISOLUCIONES URBANAS (2002), ELOGI DEL VIANANT (2005), SOCIEDADES MOVEDIZAS (2007) Y LA CIUDAD MENTIROSA (2007).

Manuel Delgado

El espacio público como ideología

PRIMERA EDICIÓN: MAYO 2011
SEGUNDA EDICIÓN: ENERO 2015
DISEÑO DE COLECCIÓN: MIGUEL URIARTE
© MANUEL DELGADO, 2011
© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2011
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
FAX 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG
EL ESPACIO PÚBLICO COMO IDEOLOGÍA
ISBN: 978-84-8319-974-9
E-ISBN: 978-84-9097-762-0
DEPÓSITO LEGAL: M-35.246-2014
IBIC: AMV, JH

CREATIVE COMMONS

Este material ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, y que, de reproducir partes o todo, se haga constar el título y la autoría.

PRÓLOGO

NO HAY BANCOS EN WALL STREET

ANTONIO MIRANDA*

Glosar un texto de alta calidad nos exige el intento de ponernos a su altura. Y eso requiere subir unos cuantos peldaños:

1. *Dividir para vencer*. Las precauciones del *Poder* frente al *poder* de la escasa y verdadera arquitectura están más que justificadas. La arquitectura —y por extensión la ciudad y sus espacios— conforma en sí misma una síntesis —quizá única— de *Infraestructura Geográfica, Estructura Económica y Superestructura Ideológica*. Sobre esta última, el presente libro contiene un estudio no solo *interesante,* sino *iluminador* e *importante*. Esas tres grandes estructuras acumulan demasiado poder para una sola disciplina. Arquitectura y urbanismo han sido escindidos entre sí no por razones de especialización en la división social del trabajo, sino por aquella vieja táctica militar. Por separado, ambas disciplinas son inocuas, inanes frente al Poder o sistema de saqueo. Juntas, a partir de la denuncia de lo peor, podrían construir lo mejor para la ciudad. Tecnificadas, ambas disciplinas pueden sobrevivir gracias a sus técnicas, siempre serviles. Es así como en la neoliberal ciudad postmoderna, la geometría de la ciudad ha llegado a estar —gracias al apoyo de conservadores y de socialdemócratas— en las exclusivas manos de especuladores, mafiosos y rastacueros del casino inmobiliario. La arquitectura que no *construye ciudad* —es decir, que no construye espacio público— es cosa venal, sirvienta del capital, mala arquitectura. La *calidad* de la arquitectura urbana —ver *Genus* en E. Pound— se mide con su *cantidad* de verdad arquitectónica. Solo el *poder* de su calidad urbana puede redimir a la arquitectura y liberarla de su corrupción intrínseca: de su compromiso y eterno contrato con la ideología dominante —o de la clase dominante— y con el *Poder* neoliberal y global.

2. *A elegir: o fantasía o quimera*. La verdad y la calidad urbanas pueden medirse. La verdad —siempre en marcha dialéctica— se reconoce en la escasa arquitectura urbana de calidad. Se distingue porque apela a la inteligencia, al pensamiento crítico y al desarrollo ético, estético y epistémico de toda persona. Ejemplo: sin una drástica reducción de la jornada laboral (véase Marx, *El Capital*, 47), la verdadera libertad, esto es, el *desarrollo integral de toda persona*, no será posible: lejos de constituir una imaginativa *utopía* realizable, se quedará por el contrario en una *quimera* alie-

nante y fantasiosa. La utopía realizable —o espacio público— es *Razón Común*, episteme platónico y verdad geométrica, siempre amenazada desde la *doxa,* opinión o negación de la inteligencia (Platón). Porque el espacio público, igual que esa *opinión pública*, si no se construye con la verdad auténtica —o verdad de las víctimas— no servirá para nada. Ejemplo: en el Madrid postmoderno de la colusión o complicidad entre neoliberales y socialdemócratas —los PAU, Ley Boyer, Ley Aznar— el fracaso urbano viene dado por la liquidación —en beneficio privado— de las políticas estatales de viviendas baratas, viviendas de protección oficial, etc. Allí, la especulación salvaje se ha revestido con viarios de anchura desmedida en una seudociudad cuya errónea densidad define la ciudad fantasma. Para que nadie tenga dudas sobre el *Poder* postmoderno del *Gran Sujeto*, la principal estación de Metro hoy se llama Vodafone-Sol. El neoliberalismo capitalista sobrevive privatizando lo *común* en cualquier servicio público. La ciudad fantasma o postmoderna es la otra cara de la misma moneda antiurbana que en el centro de la ciudad exhibe el poder de la gran industria automovilística. Es la misma que mutila el espacio común, y que privatiza las calzadas con el abusivo aparcamiento masivo a lo largo de ellas. Todo ello en detrimento del ancho de la acera: otra forma de privatizar lo común.

3. *Ni Moses ni Jacobs*. Con el pretexto de combatir el *racionalismo* contable o militar, el Romanticismo —esa ideología pequeño-burguesa— entronizó la superstición, la irracionalidad, el oscurantismo pagano y, finalmente, la sinrazón de la fuerza: el fascismo. Véanse las obras (no solo escritas) de R. Wagner, Nietzsche, Heidegger y todo el *postmodern* antimoderno y modernista cimentado sobre ellas. Es natural que desde allí se haya denostado y se combata, por igual, la razón, la ciencia y la ciudad. El *Poder* —que se nutre de ideologías o mentiras— se disfraza alternativamente con productos *culturales* del *romanticismo clasicista* y del *clasicismo romántico*: mal gusto, irracionalidad y demencia. El *Poder* (pura entropía) odia la *verdad en marcha*, a la vez concreta, material y panhumana. Solo las víctimas necesitan la verdad. Por eso siempre luchan por ella. La Carta de Atenas fue publicada sin el menor problema en el París ocupado por las tropas nazis. Su origen —traicionado por Le Corbusier— estaba en el modélico Ámsterdam de 1930, luego destruido. La Carta falsificada entroniza un urbanismo robótico y privatizado al servicio del auto-

móvil (R. Moses) y de las grandes constructoras de infraestructuras. Se trata de un modelo brutal y falsamente moderno, racionalista y por ello ajeno a cualquier racionalidad urbana. Con la Carta, Le Corbusier intentaba redimir su *Ville Radieuse*, con lo que pudo consolidar su fracaso definitivo como urbanista. Allí, la zonificación estricta "por funciones" disgregaba y en rigor destruía la ciudad y el campo: grandes centros comerciales aislados, grandes bloques de viviendas aislados, grandes centros de servicios urbanos aislados y… rodeados de un retal de césped. Es razonable que, aun desde una ingenuidad romántica y pastoril, surgiera la reacción diametralmente opuesta: una falsa ciudad medievalista y semirural (J. Jacobs). La verdadera "ciudad de siempre" debía ser defendida, y así lo hizo Jacobs con cierta eficacia. A pesar de sus naturalistas, ecológicas y buenas intenciones, Jacobs, debido a su corto horizonte teórico, no pudo superar una ideología a la vez neoyorkina y provinciana.

4. *Topología básica*. Como ya es sabido, con edificaciones de "bulto redondo" —como los chalets aislados o los bloques aislados— el espacio civil de encuentro y sinergia, el espacio verdaderamente común y político, el espacio público de calidad queda excluido definitivamente. No hay ciudad posible. Y toda arquitectura que no construye ciudad es falsa arquitectura o arquitectura sin verdad, es decir, de muy baja calidad. Sin pequeño comercio continuo en el zócalo de la ciudad tampoco hay ciudad posible. Dicho de otro modo, no existe ciudad sin una cierta densidad. Llamamos *Densidad Crítica* a la densidad mínima necesaria para que se produzca la continuidad del pequeño comercio, taller, artesanía, etc., a lo largo de todas las aceras. Así pues, la clave no reside tanto en las *tipologías* como en las *topologías*. Solo las topologías modernas capaces de *hacer ciudad* —calles y plazas— producen verdadera ciudad. Solo así el espacio público se hace verdadero en un *espaciotiempo* continuo y panhumano: universal *modernidad* de la verdad. La ciudad es también *estructura económica*. En rigor, deberíamos decir *estructura crematística*. Porque la *economía* se refiere a la colectividad, mientras la *crematística* —en sentido clásico— alude a la realidad actual: el beneficio privado a base del saqueo público por quienes detentan el poder público al servicio del Poder Financiero Mundial. Según Marx, desde la modernidad no se puede entender la historia de Roma sin recurrir al catastro tipológico de su "espaciotiempo" y a los

grandes propietarios y especuladores de suelo y vivienda. Hoy, como entonces, entre las tipologías, ni la vivienda unifamiliar aislada ni el bloque exento pueden hacer ciudad. La auténtica Modernidad combate ambas tipologías, esos dos zombis de origen, a la vez clásico y romántico. La Modernidad, por el contrario, sobre sus dos ruedas (evangélica y marxista) nos exige recurrir a lo auténticamente nuevo. Por esa Modernidad, Jesús denunció a prelados y clérigos, así como Carlos Marx denunció aquello que denominaba *comunismo grosero*. El mismo comunismo arcaico y pagano que exhibieron, por ejemplo, el joven R. Wagner o el viejo M. Bakunin.

5. *'Cada clérigo me ahorra cien gendarmes'* (Napoleón). Si el espacio público deviene ideología es porque se ha convertido en sujeto falsario que nos nihiliza, nos despolitiza, nos idiotiza: nos convierte en el apolítico *idiotees,* en cosa, en *objeto de necesidad* —consumo—, lejos del *sujeto de libertad*. Aquí, sin tener resueltas, para todos, las *necesidades* básicas, cualquier apelación a las *libertades* es charlatanería liberal, mercantil y fraudulenta. El *espacio público* también puede ser fraudulento si no tiene valor universal, es decir, común, si excluye a los previamente excluidos: mendigos, prostitutas, inmigrantes, perdedores, etc. Decir "espacio público" no es decir mucho. La obtención de un aparente y galvanizador interclasismo local también es asunto ideológico y no está lejos del discurso agropecuario, wagneriano, nietzscheano, heideggeriano y criptofascista. La mejor definición de fascismo que quizá podamos encontrar es esta: sistema de dominio que nace, se alimenta y crece culpabilizando y criminalizando a las víctimas del Poder. Veamos su mensaje de presión contra los más frágiles: "Sois negros, sois judíos, sois mujeres, sois pobres, sois enfermos, sois infrahumanos, podéis ser destruidos". Así se construye el fracaso ético, el fracaso estético y el fracaso epistémico de nuestras culturas, que en su inmensa mayoría son subculturales: los *perdedores* (ya no hay *empobrecidos*) son los responsables y culpables de su miseria. Desde los años de Marx y luego de Freud, sabemos que las víctimas escuchan, asimilan, acogen e integran —haciéndolo propio— el discurso del verdugo. Así, las víctimas (cada uno en su caso) introyectamos el discurso del Poder y duplicamos esa plusvalía ideológica que el adversario de clase construye a nuestras espaldas y sobre ellas. Hoy y aquí, el neoliberalismo —o *postmodern* financiero, con su nihilismo cínico

— acusa a sus víctimas del saqueo urdido por el gran casino financiero y sus paraísos fiscales: "Habéis vivido por encima de vuestras posibilidades". Sí: el neoliberalismo es la forma postmoderna del fascismo inmortal.

6. *El 'postmodern' nos acusa de 'logocéntricos'*. Hoy los Estados —mientras no lo corrijamos— operan a través de unos gobiernos que son sumisos apéndices del Poder Financiero e Inmobiliario. Incluso en tales condiciones no podemos atacar al Estado: somos nietos de Hegel. Nihilismo es sinrazón nietzscheana y, por tanto, complicidad con el Poder y la injusticia. Por el contrario, debemos poner el Estado al servicio de la verdad, de la ciudad: es la última y única esperanza o refugio de los pobres y los desvalidos, pero también de todo ciudadano: sin Estado no podremos construir con decencia —ética (social), estética (moderna) y epistémica (racional)— la ciudad de todos. El *espaciotiempo*, aunque aún marcado desde el Poder, es el soporte de la necesidad convirtiéndose en libertad. Esa conversión no puede hacerse sin tomar el Estado para una democracia auténtica (aún inexistente): la libertad que se asienta en la igualdad y la fraternidad. La democracia auténtica y su espacio público (que soñara Robespierre con su Fraternidad y sin su guillotina) tiene que ser cristalización de unas verdades universales que nacen de *teorías* avaladas por los verdaderos espacios públicos: la ONU, el PNUD, UNICEF, la UNESCO, etc., que son las bases del futuro Estado común o panhumano. Esas *teorías* reniegan de las variopintas *ideologías* de las 7.000 *culturas* locales —muchas respetables— que hay sobre el planeta, con sus religiones, mitos, creencias, tradiciones, identidades, artes, artesanías, folclores, costumbres, etc. Solo la *civilización* única común constituye el verdadero espacio público, racional, comunicable y universal por el que lucharon Jesús de Nazaret, Marx, Engels, Tolstoi, Simone Weil y pocos más. Esa civilización (civil o común) se puede concretar así: "El hombre será Dios para el hombre" (Marx). Contra el monárquico Hobbes, esa verdad concreta, de todos y para todos, será, entre otras miles, el Teorema de Pitágoras o la vacuna contra la poliomielitis de J. Salk: la *civilización común*: la verdad verdadera: la verdad de las víctimas.

7. *¿Existe alguna cultura moderna?* Hoy la lucha política ya no reside solamente en los centros de trabajo asalariado. El *derecho a la ciudad* es médula de la necesaria lucha política por nuestros dere-

chos amenazados y devastados. El ilusionismo ideológico (antimoderno, modernista o postmoderno) solo puede ser combatido desde la tan denostada y combatida Modernidad, con una renovada *ilustración universal* que deje atrás la falsa democracia crematística que aún padecemos. Lejos de la Modernidad y dentro del capitalismo, *todo documento de cultura lo es también de barbarie,* escribe W. Benjamín. Más del 95 por ciento de lo que llamamos cultura —modas, novelas, músicas, plásticas, películas, etc.— son pura evasión, superstición y oscurantismo. Benjamín exageraba muy poco. Para obtener un gramo de civilización necesitamos destilar miles de toneladas de culturas nacionales, supersticiosas. Una forma eficaz de superstición es esa forma de idealismo que atribuye a los objetos virtudes propias del sujeto. Un ejemplo cultural: las rondallas y tunas franquistas tenían entre sus éxitos más celebrados el mítico pasodoble *Islas Canarias*: "Mujer de belleza sin par son nuestras Islas Canarias [...] No hay tierra como la mía/ni raza como mi raza, etc.". Racismo, machismo, chauvinismo y fascismo que nos vuelven a recordar a Benjamín. Imaginarios, leyendas y mitologías —urbanas o rurales— son precisamente una parte de las formas ideológicas para la distracción y sumisión de masas: espectáculo cultural. Entre tanta ficción, por ejemplo, los nacionalismos más palurdos e interclasistas también sirven para ocultar a criminales y corruptos lacayos de la misma Internacional Financiera que cada día nos arrebata nuestro *derecho a la ciudad*. Un derecho *espaciotemporal* que todos los Estados deberían garantizar —para toda persona— como parte de los Derechos Humanos.

Siete peldaños en un solo tramo. No más, ni tampoco menos, en un espacio público bien medido. El libro *El espacio público como ideología* es un sabio y hermoso *cuadro* que, pensamos, ha sido construido desde la ciencia, la civilización, la teoría, el poder ilustrado, la libertad, la igualdad y, sobre todo, desde la siempre olvidada e imprescindible fraternidad. Respecto a ese noble *texto-cuadro*, estas notas no quieren ni pueden ser más que un sencillo *marco*.

* Antonio Miranda ha sido catedrático y director del departamento de Proyectos de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura. Ha sido codirector de la *Revista de Arquitectura* y director de *Planos*, la revista del departamento de Proyectos.

PRESENTACIÓN

¿De qué se habla hoy cuando se dice *espacio público*? Para urbanistas, arquitectos y diseñadores, espacio público quiere decir hoy vacío entre construcciones que hay que llenar de forma adecuada a los objetivos de promotores y autoridades, que suelen ser los mismos, por cierto. En este caso se trata de una comarca sobre la que intervenir y que intervenir, un ámbito que organizar para que quede garantizada la buena fluidez entre puntos, los usos adecuados, los significados deseables, un espacio aseado que deberá servir para que las construcciones-negocio o los edificios oficiales frente a los que se extiende vean garantizada la seguridad y la previsibilidad. No en vano la noción de espacio público se puso de moda entre los planificadores, sobre todo a partir de las grandes iniciativas de reconversión urbana, como una forma de hacerlas apetecibles para la especulación, el turismo y las demandas institucionales en materia de legitimidad. En ese caso hablar de *espacio*, en un contexto determinado por la ordenación capitalista del territorio y la producción inmobiliaria, siempre acaba resultando un eufemismo: en realidad se quiere decir siempre *suelo*.

En paralelo a esa idea de espacio público como complemento sosegado de las operaciones urbanísticas, vemos prodigarse otro discurso también centrado en ese mismo concepto, pero de más amplio espectro y con una voluntad de incidir sobre las actitudes y las ideas mucho más ambicioso todavía. En este caso, el espacio público pasa a concebirse como la realización de un valor ideológico, lugar en el que se materializan diversas categorías abstractas como democracia, ciudadanía, convivencia, civismo, consenso y otros valores políticos hoy centrales, un proscenio en el que se desearía ver deslizarse a una ordenada masa de seres libres e iguales que emplea ese espacio para ir y venir de trabajar o de consumir y que, en sus ratos libres, pasean despreocupados por un paraíso de cortesía. Por descontado que en ese territorio corresponde expulsar o negar el acceso a cualquier ser humano que no sea capaz de mostrar los modales de esa clase media a cuyo usufructo está destinado.

Lo que bien podría reconocerse como el idealismo del espacio público aparece hoy al servicio de la reapropiación capitalista de la ciudad, una dinámica de la que los elementos fundamentales y recurrentes son la conversión de grandes sectores del espacio ur-

bano en parques temáticos, la gentrificación de centros históricos de los que la historia ha sido definitivamente expulsada, la reconversión de barrios industriales enteros, la dispersión de una miseria creciente que no se consigue ocultar, el control sobre un espacio público cada vez menos público, etc. Ese proceso se da en paralelo al de una dimisión de los agentes públicos de su hipotética misión de garantizar derechos democráticos fundamentales —el del disfrute de la calle en libertad, el de la vivienda digna y para todos, etc.— y la desarticulación de los restos de lo que un día se presumió el Estado del bienestar. En una aparente paradoja, tal dejación por parte de las instituciones políticas de lo que se supone que son sus responsabilidades principales en materia de bien común está siendo del todo compatible con un notable autoritarismo en otros ámbitos. Así, las mismas instancias políticas que se muestran sumisas o inexistentes ante el liberalismo urbanístico y sus desmanes pueden aparecer obsesionadas en asegurar el control sobre unas calles y plazas —ahora obligadas a convertirse en "espacios públicos de calidad"— concebidas como mera guarnición de acompañamiento para grandes operaciones inmobiliarias.

Ahora bien, ese sueño de un espacio público todo él hecho de diálogo y concordia, por el que pulula un ejército de voluntarios ávidos por colaborar, se derrumba en cuanto aparecen los signos externos de una sociedad cuya materia prima es la desigualdad y el fracaso. En lugar de la amable arcadia de civilidad y civismo en que debía haberse convertido toda ciudad según lo planeado, lo que se mantiene a flote, a la vista de todos, continúan siendo las pruebas de que el abuso, la exclusión y la violencia siguen siendo ingredientes consubstanciales a la existencia de una ciudad capitalista. Por doquier se da con pruebas de la frustración de las expectativas de hacer de las ciudades el escenario de un triunfo final de una utopía civil que se resquebraja bajo el peso de todos los desastres sociales que cobija y provoca.

Este libro contiene una serie de consideraciones a propósito de estas cuestiones. En primer lugar, un ensayo en que se procura una génesis y el análisis de la función dogmática del concepto actualmente en vigor de espacio público. Se le ha dado el título de *El espacio público como ideología* y resume una crítica a lo que son hoy las retóricas legitimadoras que acompañan la planificación urbana y los discursos institucionales destinados al disciplina-

miento moral de los habitantes de las metrópolis. El primer capítulo, "Espacio público, discurso y lugar", se presentó como conferencia en el Tercer Encuentro Internacional sobre Pensamiento Urbano, celebrado en Buenos Aires en septiembre de 2007. El segundo capítulo es una discusión sobre la imposibilidad de realización de esos principios de desafiliación y anonimato que se presume que hacen posible la convivencia pacífica en esos espacios llamados *públicos*. Resulta de un encargo que me formularon en su día Santiago López Petit y Marina Garcés para su foro de discusión *Espai en blanc* y fue presentado como una conferencia en el Arkitekturmunseet de Estocolmo en octubre de 2008. "Morfología urbana y cambio social", el capítulo 3, es el aporte a una compilación que preparaban Roberto Bergalli e Iñaki Rivera y que apareció en la Editorial Anthropos en 2006 con el título *Emergencias urbanas*. El capítulo final es "Ciudadano, mitodano", mi contribución a una discusión con Armando Silva a la que fui invitado por Nuria Enguita, en el contexto de una exposición sobre imaginarios urbanos latinoamericanos que se celebró en la Fundació Tàpies en la primavera de 2007. Como quizá se habrá reconocido, el título del libro es una referencia respetuosa al de una obra de Jürgen Habermas: *Ciencia y técnica como "ideología"* (Habermas, 1992 [1968]).

Todo el argumentario que sigue se encuentra en la base teórica de partida de un trabajo de investigación actualmente en marcha, amparado por el Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Educación y Ciencia, titulado Estudio comparativo sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en ciudades africanas, cuya referencia es CSO2009-12470, uno de cuyos objetivos es poner de manifiesto hasta qué punto resulta extraña y artificial la aplicación del concepto de espacio público a lo que son hoy las calles de ciudades como las consideradas en el mencionado proyecto: Praia, Nouakchott y Addis Abeba.

Este libro está dedicado a mis compañeros y compañeras de equipo investigador, como presente de gratitud por dejarme compartir sus esfuerzos y su talento: son los profesores Alberto López Bargados, Gerard Horta, Roger Sansi, Adela García y Fernando González Placer, de mi Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica; Nadja Monnet y José Sánchez García, del Departament d'Antropologia Social de la Universitat Autònoma de Barcelona; Rosa Marí y José García Moli-

na, del Centro de Estudios Universitarios de la Universidad de Castilla-La Mancha en Talavera de la Reina, y Manuel Joâo Ramos y Antonio Medeiros, del Núcleo d'Estudos Antropológicos del Instituto Superior de Ciencias do Trabalho e da Empresa (ISCTE-NEANT), en Lisboa. También forman parte del ese grupo de investigadores doctorandos a los que agradezco que me hayan brindado el privilegio y el placer de dirigirlos: Miguel Alhambra, Caterina Borelli, Martí Marfà, Verónica Pallini, Dani Malet, Marco Stanchieri y Muna Makhlouf.

Este libro ha sido concebido y redactado con el recuerdo siempre presente de mi maestro Isaac Joseph, con quien sigo manteniendo una impagable deuda de respeto y añoranza.

CAPÍTULO 1

ESPACIO PÚBLICO, DISCURSO Y LUGAR

EL ESPACIO PÚBLICO COMO DISCURSO

Cada día se contempla crecer el papel de la noción de espacio público en la administración de las ciudades. Aumenta su consideración en tanto que elemento inmanente de toda morfología urbana y como destino de todo tipo de intervenciones urbanizadoras, en el doble sentido de objeto de urbanismo y de urbanidad. Ese concepto de espacio público se ha generalizado en las últimas décadas como ingrediente fundamental, tanto de los discursos políticos relativos al concepto de ciudadanía y a la realización de los principios igualitaristas atribuidos a los sistemas nominalmente democráticos como de un urbanismo y una arquitectura que, sin desconexión posible con esos presupuestos políticos, trabajan de una forma no menos ideologizada —aunque nunca se explicite tal dimensión— la cualificación y la posterior codificación de los vacíos urbanos que preceden o acompañan todo entorno construido, sobre todo si éste aparece como resultado de actuaciones de reforma o revitalización de centros urbanos o de zonas industriales consideradas obsoletas y en proceso de reconversión.

Sería importante preguntarse a partir de cuándo ese concepto de espacio público se ha implementado de forma central en las retóricas político-urbanísticas y en sus correspondientes agendas. Lo cierto es que si se toman algunas de las obras clásicas del pensamiento urbano procuradas en las décadas de los sesenta, setenta e incluso ochenta, el valor *espacio público* apenas aparece o, si lo hace, es ampliando simplemente el de *calle* y con un sentido al que también le habrían convenido otros conceptos como "espacio social", "espacio común", "espacio compartido, "espacio colectivo", etc. Así, tomemos, por ejemplo, el fundamental *Muerte y vida de las grandes ciudades,* de Jane Jacobs, y se verá que la noción *espacio público* aparece en una sola oportunidad (Jacobs, 2010 [1961]: 43) y como sinónimo de calle o incluso de acera. En una obra fundamental para el estudio de las prácticas peatonales, *Pas à pas*, de Jean-François Augoyard (2010 [1979]), tampoco se da con la acepción *espacio público*, a pesar de que se podría pensar que ése es su tema. En los índices analíticos de *La buena forma de la ciudad*, de Kevin Lynch (1985), o de *Aspectos humanos de la forma urbana*, de Amos Rapoport (1978), aparece "espacio público". Uno

de los teóricos actuales del espacio público, Jordi Borja, no empleaba ese concepto en su *Estado y ciudad*, que reúne textos propios de la década de los setenta y ochenta (Borja, 1981). Ni Henri Lefebvre (por ejemplo, en 1988 y 1987) ni Raymond Ledrut (1973) hablan para nada de espacio público. En el también básico *City*, de William H. Whyte, *espacio público* aparece en cuatro páginas (Whyte, 1988: 151, 163, 211 y 251), nada comparado con las decenas en que se utilizan las voces *calle* o *plaza*. En otros textos destacables de la teoría de la ciudad antes de los años noventa, cuando se utiliza espacio público es siempre para designar de forma genérica, y sin ningún énfasis especial, a los espacios abiertos y accesibles de una ciudad, un término de conjunto para el que algunos hemos preferido usar la categoría *espacio urbano* (Whyte, 2001 [1980]; Joseph, 1988; Delgado, 1999 y 2007), y no como espacio "de la ciudad", sino como espacio-tiempo diferenciado para un tipo especial de reunión humana, la urbana, en que se registra un intercambio generalizado y constante de información y se ve vertebrada por la movilidad.

Desde otra perspectiva, espacio público también podría ser definido como espacio de y para las relaciones en público, es decir, para aquellas que se producen entre individuos que coinciden físicamente y de paso en lugares de tránsito y que han de llevar a cabo una serie de acomodos y ajustes mutuos para adaptarse a la asociación efímera que establecen. El libro de referencia en este campo es el de Erving Goffman: *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, aquí retitulado como *Relaciones en público. Microestudios de orden público* (Goffman, 1979 [1963]). A esa línea cabe adscribir los trabajos de Lyn H. y John Lofland, para los que la definición de espacio público no puede ser más clara: "Por espacio público me refiero a aquellas áreas de una ciudad a las que, en general, todas las personas tienen acceso legal. Me refiero a las calles de la ciudad, sus parques, sus lugares de acomodo públicos. Me refiero también a los edificios públicos o a las 'zonas públicas' de edificios privados. El espacio público debe ser distinguido del espacio privado, en el que este acceso puede ser objeto de restricción legal" (Lofland, 1985: 19; véase también Lofland y Lofland, 1984).

En paralelo, tenemos otra línea de definiciones acerca del espacio público propia de la filosofía política y que remite a un determinado proceso de constitución y organización del vínculo

social. En este caso, espacio público se asocia a *esfera pública* o reunión de personas particulares que fiscalizan el ejercicio del poder y se pronuncian sobre asuntos concernientes a la vida en común. Aquí, el concepto de espacio público, en cuanto categoría política, recibe dos interpretaciones, que remiten a su vez a sendas raíces filosóficas. Por un lado la que, de la mano de la oposición entre *polis* y *oikos*, implicaba una reconstrucción contemporánea del pensamiento político de Aristóteles, debida sobre todo a Hannah Arendt (1998 [1958]). Por otro, una reflexión sobre el proceso que lleva, a partir del siglo XVIII, a un creciente recorte racionalizado de la dominación política y que implica la institucionalización de la censura moral de la actividad gobernante sobre la base de una estructura sociopolítica fundada en las libertades formales —o *públicas*— y en la igualdad ante la ley. Si al primer referente podríamos presentarlo como el modelo griego de espacio público, al segundo lo reconoceríamos como el modelo burgués, cuya génesis ha sido establecida sobre todo por Koselleck (1978) y Habermas (1981 [1962]), y cuyas implicaciones sociológicas han sido atendidas, entre otros, por Richard Sennett (2009 [1974).

Ninguna de las mencionadas acepciones de espacio público es, por sí misma, la que encontramos vigente en la actualidad. La utilización generalizada de este concepto por parte de diseñadores, arquitectos, urbanistas y gestores desde hace no mucho más de dos o a lo sumo tres décadas responde a una sobreposición de interpretaciones que hasta entonces habían existido independientemente: la del espacio público como conjunto de lugares de libre acceso y la del espacio público como ámbito en el que se desarrolla una determinada forma de vínculo social y de relación con el poder. Es decir, es lo topográfico cargado o investido de moralidad a lo que se alude no sólo cuando se habla de espacio público en los discursos institucionales y técnicos sobre la ciudad, sino también en todo tipo de campañas pedagógicas para las "buenas prácticas ciudadanas" y en la totalidad de normativas municipales que procuran regular las conductas de los usuarios de la calle.

Lo que se está intentando poner de manifiesto es que la idea de espacio público había permanecido en el campo de las discusiones teóricas en filosofía política y, con la relativa excepción de la identificación del modelo griego con el ágora, no había sido aso-

ciado a una comarca o extensión física concreta, a no ser como ampliación del concepto de calle o escenario en el que, a diferencia del íntimo o del privado, las personas quedaban a merced de las miradas e iniciativas ajenas. Es tardíamente cuando se incorpora como ingrediente retórico básico a la presentación de los planes urbanísticos y a las proclamaciones gubernamentales de temática ciudadana. Cuando lo ha hecho ha sido trascendiendo de largo la distinción básica entre público y privado, que se limitaría a identificar el espacio público como espacio de visibilidad generalizada, en la que los copresentes forman una sociedad, por así decirlo, óptica, en la medida en que cada una de sus acciones está sometida a la consideración de los demás, territorio por tanto de exposición, en el doble sentido de exhibición y de riesgo. El concepto vigente de espacio público quiere decir *algo más* que espacio en que todos y todo es perceptible y percibido.

Es decir, el concepto de espacio público no se limita a expresar hoy una mera voluntad descriptiva, sino que vehicula una fuerte connotación política. Como concepto político, *espacio público* se supone que quiere decir esfera de coexistencia pacífica y armoniosa de lo heterogéneo de la sociedad, evidencia de que lo que nos permite hacer sociedad es que nos ponemos de acuerdo en un conjunto de postulados programáticos en el seno de los cuales las diferencias se ven superadas, sin quedar olvidadas ni negadas del todo, sino definidas *aparte*, en ese otro escenario al que llamamos *privado*. Ese espacio público se identifica, por tanto y teóricamente, como ámbito de y para el libre acuerdo entre seres autónomos y emancipados que viven, en tanto se encuadran en él, una experiencia masiva de desafiliación.

La esfera pública es, entonces, en el lenguaje político, un constructo en el que cada ser humano se ve reconocido como tal en la relación y como la relación con otros, con los que se vincula a partir de pactos reflexivos permanentemente reactualizados. Esto es, un "espacio de encuentro entre personas libres e iguales que razonan y argumentan en un proceso discursivo abierto dirigido al mutuo entendimiento y a su autocomprensión normativa" (Sahui, 2000: 20). Ese espacio es la base institucional misma sobre la que se asienta la posibilidad de una racionalización democrática de la política. Ese fuerte sentido eidético, que remite a fuertes significaciones y compromisos morales que deben verse cumplidos, es el que hace que la noción de espacio público se ha-

ya constituido en uno de los ingredientes conceptuales básicos de la ideología ciudadanista, ese último refugio doctrinal al que han venido a resguardarse los restos del izquierdismo de clase media, pero también de buena parte de lo que ha sobrevivido del movimiento obrero (véase el planfleto "El impasce ciudadanista", www.universidadnomada.net/IMG/doc/criticadelciudadanismo.doc).

El ciudadanismo se plantea, como se sabe, como una especie de democraticismo radical que trabaja en la perspectiva de realizar empíricamente el proyecto cultural de la modernidad en su dimensión política, que entendería la democracia no como forma de gobierno, sino más bien como modo de vida y como asociación ética. Es en ese terreno donde se desarrolla el moralismo abstracto kantiano o la eticidad del Estado constitucional moderno postulada por Hegel. Según lo que Habermas presenta como "paradigma republicano" —diferenciado del "liberal"—, el proceso democrático es la fuente de legitimidad de un sistema determinado y determinante de normas. La política, según ese punto de vista, no sólo media, sino que conforma o constituye la sociedad, entendida como la asociación libre e igualitaria de sujetos conscientes de su dependencia unos respecto de otros y que establecen entre sí vínculos de mutuo reconocimiento. Es así que el espacio público vendría a ser ese dominio en el que ese principio de solidaridad comunicativa se escenifica, ámbito en el que es posible y necesario un acuerdo interaccional y una conformación discursiva coproducida.

El ciudadanismo es, hoy, la ideología de elección de la socialdemocracia que, como escribía María Toledano (2007), lleva tiempo preocupada por la necesidad de armonizar espacio público y capitalismo, con el objetivo de alcanzar la paz social y "la estabilidad que permita preservar el modelo de explotación sin que los efectos negativos repercutan en su agenda de gobierno". Pero el ciudadanismo es también el dogma de referencia de un conjunto de movimientos de reforma ética del capitalismo, que aspiran a aliviar sus consecuencias mediante una agudización de los valores democráticos abstractos y un aumento en las competencias estatales que la hagan posible, entendiendo de algún modo que la exclusión y el abuso no son factores estructurales, sino meros accidentes o contingencias de un sistema de dominación al que se cree posible mejorar éticamente. Como se sabe, esa ideología,

que no impugna el capitalismo, sino sus "excesos" y su carencia de escrúpulos, llama a movilizaciones masivas destinadas a denunciar determinadas actuaciones públicas o privadas consideradas injustas, pero sobre todo inmorales, y lo hace proponiendo estructuras de acción y organización lábiles, basadas en sentimientos colectivos mucho más que en ideas, con un énfasis especial en la dimensión performativa y con frecuencia meramente "artística" o incluso festiva de la acción pública. Prescindiendo de cualquier referencia a la clase social como criterio clasificatorio, remite en todo momento a una difusa ecúmene de individuos a los que unen no sus intereses, sino sus juicios morales de condena o aprobación (referentes para conocer los postulados ciudadanistas y el papel que en ellos juega el concepto de espacio público en Borja, 1998; Innerarity, 2007 y Subirats *et al*, 2006, con textos de Salvador Cardús, Joan Subirats, Josep Maria Terricabras, Marina Subirats, Manuel Castells, entre otros).

En tanto que instrumento ideológico, la noción de espacio público, como espacio democrático por antonomasia, cuyo protagonista es ese ser abstracto al que damos en llamar *ciudadano*, se correspondería bastante bien con algunos conceptos que Marx propuso en su día. Uno de los más adecuados, tomado de la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (Marx, 2002 [1844]), sería el de *mediación*, que expresa una de las estrategias o estructuras mediante las cuales se produce una conciliación entre sociedad civil y Estado, como si una cosa y la otra fueran en cierto modo lo mismo y como si se hubiese generado un territorio en el que hubieran quedado cancelados los antagonismos sociales. El Estado, a través de tal mecanismo de legitimación simbólica, puede aparecer ante sectores sociales con intereses y objetivos incompatibles —y al servicio de uno de los cuales existe y actúa— como ciertamente neutral, encarnación de la posibilidad misma de elevarse por encima de los enfrentamientos sociales o de arbitrarlos, en un espacio de conciliación en que las luchas queden como en suspenso y los segmentos confrontados declaren una especie de tregua ilimitada (cf. Bartra, 1977). Ese efecto se consigue por parte del Estado gracias a la ilusión que ha llegado a provocar —ilusión real, y por tanto ilusión eficaz— de que en él las clases y los sectores enfrentados disuelven sus contenciosos, se unen, se funden y se confunden en intereses y metas compartidos. Las estrategias de mediación hegelianas sirven en realidad, según Ma-

rx, para camuflar toda relación de explotación, todo dispositivo de exclusión, así como el papel de los gobiernos como encubridores y garantes de todo tipo de asimetrías sociales. Se trata de inculcar una jerarquización de los valores y de los significados, una capacidad de control sobre su producción y distribución, una capacidad para lograr que lleguen a ser influyentes, es decir, para que ejecuten los intereses de una clase dominante, y que lo hagan además ocultándose bajo el aspecto de valores supuestamente universales. La gran ventaja que poseía —y continúa poseyendo— la ilusión mediadora del Estado y las nociones abstractas con que argumenta su mediación es que podía presentar y representar la vida en sociedad como una cuestión teórica, por así decirlo, al margen de un mundo real que podía hacerse como si no existiese, como si todo dependiera de la correcta aplicación de principios elementales de orden superior, capaces por sí mismos —a la manera de una nueva teología— de subordinar la experiencia real —hecha en tantos casos de dolor, de rabia y de sufrimiento— de seres humanos reales que mantienen entre sí relaciones sociales reales.

La noción de espacio público, en tanto que concreción física en que se dramatiza la ilusión ciudadanista, funcionaría como un mecanismo a través del cual la clase dominante consigue que no aparezcan como evidentes las contradicciones que la sostienen, al tiempo que obtiene también la aprobación de la clase dominada al valerse de un instrumento —el sistema político— capaz de convencer a los dominados de su neutralidad. Consiste igualmente en generar el espejismo de que se ha producido por fin la deseada unidad entre sociedad y Estado, en la medida en que los supuestos representantes de la primera han logrado un consenso superador de las diferencias de clase. Sería a través de los mecanismos de mediación —en este caso, la ideología ciudadanista y su supuesta concreción física en el espacio público— que las clases dominantes consiguen que los gobiernos a su servicio obtengan el consentimiento activo de los gobernados, incluso la colaboración de los sectores sociales maltratados, trabados por formas de dominación mucho más sutiles que las basadas en la simple coacción. Se sabe que lo que garantiza la perduración y el desarrollo de la dominación de clase nunca es la violencia, "sino el consentimiento que prestan los dominados a su dominación, consentimiento que hasta cierto punto les hace cooperar en la re-

producción de dicha dominación [...] El consentimiento es la parte del poder que los dominados agregan al poder que los dominadores ejercen directamente sobre ellos" (Godelier, 1989: 31).

Se pone de nuevo de manifiesto que la dominación de una clase sobre otra no se puede producir sólo mediante la violencia y la represión, sino que requiere el trabajo de lo que Althusser presentó como "aparatos ideológicos del Estado", a través de los cuales los dominados son educados —léase adoctrinados— para acabar asumiendo como "natural" e inevitable el sistema de dominación que padecen, al tiempo que integran, creyéndolas propias, sus premisas teóricas. De tal manera la dominación no sólo domina, sino que también dirige y orienta moralmente tanto el pensamiento como la acción sociales. Esos instrumentos ideológicos incorporan cada vez más la virtud de la versatilidad adaptativa, sobre todo porque tienden a renunciar a constituirse en un sistema formal completo y acabado; se plantean a la manera de un conjunto de orientaciones más bien difusas, cuya naturaleza abstracta, inconcreta, dúctil..., fácil, en una palabra, las hacen acomodables a cualquier circunstancia, en relación con la cual —y gracias a su extremada vaguedad— consiguen tener efectos portentosamente clarificadores. Y no es sólo que esas nuevas formas más lábiles de ideología dominante primen el consenso y la complicidad de los dominados, sino que pueden incluso ejercitar formas de astucia que neutralizan a sus enemigos asimilando sus argumentos y sus iniciativas, desproveyéndolas de su capacidad cuestionadora, domesticándolas, como si de tal asimilación dependiera su habilidad para la adaptación a los constantes cambios históricos o ambientales o para propiciarlos.

Tendríamos hoy que, en efecto, las ideas de *ciudadanía* y —por extensión— de *espacio público* serían ejemplos de ideas dominantes —en el doble sentido de ideas de quienes dominan y de ideas que están concebidas para dominar—, en cuanto pretendidos ejes que justifican y legitiman la gestión de lo que vendría a ser un consenso coercitivo o una coacción hasta un cierto límite consensuada con los propios coaccionados. Estamos ante un ingrediente fundamental de lo que en nuestros días es aquello que Foucault llamaba la "modalidad pastoral del poder", refiriéndose a lo que en el pensamiento político griego —tan inspirador del modelo "ágora" en que afirma inspirarse el discurso del espacio

público— era un poder que se ejercía sobre un rebaño de individuos diferenciados y diferenciables —"dispersos", dirá Foucault — a cargo de un jefe que debía —y hay que subrayar que lo que hace es cumplir con su deber— "calmar las hostilidades en el seno de la ciudad y hacer prevalecer la unidad sobre el conflicto" (Foucault, 1991: 101-102). Se trata, pues, de disuadir y de persuadir cualquier disidencia, cualquier capacidad de contestación o resistencia y —también por extensión— cualquier apropiación considerada inapropiada de la calle o de la plaza, por la vía de la violencia si es preciso, pero previamente y sobre todo por una descalificación o una deshabilitación que, en nuestro caso, ya no se lleva a cabo bajo la denominación de origen *subversivo*, sino de la mano de la mucho más sutil de *incívico,* o sea, contraventor de los principios abstractos de la "buena convivencia ciudadana".

Todo ello afecta de lleno a la relación entre el urbanismo y los urbanizados. Dada la evidencia de que la modelación cultural y morfológica del espacio urbano es cosa de élites profesionales procedentes en su gran mayoría de los estratos sociales hegemónicos, es previsible que lo que se da en llamar urbanidad —sistema de buenas prácticas cívicas— venga a ser la dimensión conductual adecuada al urbanismo, entendido a su vez como lo que está siendo en realidad hoy: mera requisa de la ciudad, sometimiento de ésta, por medio tanto del planeamiento como de su gestión política, a los intereses en materia territorial de las minorías dominantes.

EL ESPACIO PÚBLICO COMO LUGAR

Es ese espacio público-categoría política lo que debe verse realizado en ese otro espacio público —ahora físico— que es o se espera que sean los exteriores de la vida social: la calle, el parque, la plaza… Por eso, ese espacio público materializado no se conforma con ser una mera sofisticación conceptual de los escenarios en los que desconocidos totales o relativos se encuentran y gestionan una coexistencia singular no forzosamente exenta de conflictos. Su papel es mucho más trascendente, puesto que se le asigna la tarea estratégica de ser el lugar en que los sistemas nominalmente democráticos ven o deberían ver confirmada la verdad de su naturaleza igualitaria, el lugar en que se ejercen los derechos de expresión y reunión como formas de control sobre los

poderes y el lugar desde el que esos poderes pueden ser cuestionados en los asuntos que conciernen a todos.

A ese espacio público como categoría política que organiza la vida social y la configura políticamente le urge verse ratificado como lugar, sitio, comarca, zona…, en que sus contenidos abstractos abandonen la superestructura en la que estaban instalados y bajen literalmente a la tierra, se hagan, por así decirlo, "carne entre nosotros". Procura con ello dejar de ser un espacio concebido y se quiere reconocer como espacio dispuesto, visibilizado, aunque sea a costa de evitar o suprimir cualquier emergencia que pueda poner en cuestión que ha logrado ser efectivamente lo que se esperaba que fuera. Es eso lo que hace que una calle o una plaza sean algo más que simplemente una calle o una plaza. Son o *deben ser* el proscenio en que esa ideología ciudadanista se pretende ver a sí misma hecha realidad, el lugar en el que el Estado logra desmentir momentáneamente la naturaleza asimétrica de las relaciones sociales que administra y a las que sirve y escenifica el sueño imposible de un consenso equitativo en el que puede llevar a cabo su función integradora y de mediación.

En realidad, ese espacio público es un ámbito de lo que Lukács hubiera denominado *cosificación,* puesto que se le confiere la responsabilidad de convertirse como sea en lo que se presupone que es y que en realidad sólo es un *debería ser*. El espacio público es una de aquellas nociones que exige ver cumplida la realidad que evoca y que en cierto modo también invoca, una ficción nominal concebida para inducir a pensar y a actuar de cierta manera y que urge verse instituida como realidad objetiva. Un cierto aspecto de la ideología dominante —en este caso el desvanecimiento de las desigualdades y su disolución en valores universales de orden superior— adquiere, de pronto y por emplear la imagen que el propio Lukács proponía, una "objetividad fantasmal" (Lukács, 1985 [1923]: 8). Se consigue, por esa vía y en ese marco, que el orden económico en torno al cual gira la sociedad quede soslayado o elidido. Ese lugar al que llamamos espacio público es así extensión material de lo que en realidad es ideología, en el sentido marxista clásico, es decir, enmascaramiento o fetichización de las relaciones sociales reales, y presenta esa misma voluntad que toda ideología comparte de existir como objeto: "Su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales inscritos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales, definidos a

su vez por el aparato ideológico material del que proceden las ideas" (Althusser, 1974: 62).

El objetivo es, pues, llevar a cabo una auténtica transubstanciación, en el sentido casi litúrgico-teológico de la palabra, a la manera de como se emplea el término para aludir a la sagrada hipóstasis eucarística. Una serie de operaciones rituales y unos cuantos ensalmos y una entidad puramente metafísica se convierten, de pronto, en cosa sensible, que está ahí, que se puede tocar con las manos y ver con los ojos, que, en este caso, puede ser recorrida y atravesada. Un espacio teórico se ha convertido por arte de magia en espacio sensible. Lo que antes era una calle es ahora escenario potencialmente inagotable para la comunicación y el intercambio, ámbito accesible a todos en que se producen constantes negociaciones entre copresentes que juegan con los diferentes grados de la aproximación y el distanciamiento, pero siempre sobre la base de la libertad formal y la igualdad de derechos, todo ello en una esfera de la que todos pueden apropiarse, pero que no pueden reclamar como propiedad; marco físico de lo político como campo de encuentro transpersonal y región sometida a leyes que deberían ser garantía para la equidad. En otras palabras: lugar para la mediación entre sociedad y Estado —lo que equivale a decir entre sociabilidad y ciudadanía—, organizado para que en él puedan cobrar vida los principios democráticos que hacen posible el libre flujo de iniciativas, juicios e ideas.

En ese marco, el conflicto antagonista no puede percibirse sino como una estridencia o, peor, como una patología. Es más, es contra la pugna entre intereses que se han desvelado irreconciliables que esa noción de espacio público, tal y como está siendo empleada, se levanta. En el fondo siempre está presente la voluntad de encontrar un antídoto moral que permita a las clases y a los sectores que mantienen entre sí o con los poderes disensos crónicos renunciar a sus contenciosos y abandonar su lucha, al menos por medios realmente capaces de modificar el orden socioeconómico que sufren. Ese esfuerzo por someter las insolencias sociales es el que hemos visto repetirse a cada momento, justo en nombre de principios conciliadores abstractos, como los del civismo y la urbanidad, aquellos mismos que, por ejemplo, en el contexto novecentista europeo, en el primer cuarto del siglo XX, pretendían sentar las bases de una ciudad ideal, embellecida, culta, armoniosa, ordenada, en las que un "amor cívico" les

sirviese para redimirse y superar las grandes convulsiones sociales que llevaban décadas agitándolas, empañando y entorpeciendo los sueños democráticos de la burguesía. Ésta nunca había dejado de guiarse por el modelo que le prestaba Atenas o las ciudades renacentistas, de las que el espacio público moderno quisiera ser reconstrucción, tal y como Hannah Arendt estableciera en su vindicación del ágora griega. Son tales principios de conciliación y encuentro —síntesis del pensamiento político de Aristóteles y Kant— los que exigen verse confirmados en la realidad perceptible y vivible, *ahí afuera*, donde la ciudadanía como categoría debería verse convertida en real y donde lo urbano transmutarse en urbanidad. Una urbanidad identificada con la *cortesía*, o arte de vivir en la corte, puesto que la conducta adecuada en contextos de encuentro entre distintos y desiguales debe verse regulada por normas de comportamiento que conciban la vida en lugares compartidos como un colosal baile palaciego, en el que los presentes rigen sus relaciones por su dominio de las formalidades de etiqueta, un "saber estar" que los iguala.

En la calle, devenida ahora *espacio público*, la figura hasta aquel momento enteléquica del *ciudadano*, en que se resumen los principios de igualdad y universalidad democráticas, se materializa, en este caso, bajo el aspecto de *usuario*. Es él quien practica en concreto los derechos que hacen o deberían hacer posible el equilibrio entre un orden social desigual e injusto y un orden político teóricamente equitativo (cf. Chauviére y Godbout, 1995). El usuario se constituye así en depositario y ejecutor de derechos que se arraigan en la concepción misma de civilidad democrática, en la medida en que es él quien recibe los beneficios de un mínimo de simetría ante los avatares de la vida y la garantía de acceso a las prestaciones sociales y culturales que necesita. Ese individuo es viandante, automovilista, pasajero…, personaje que reclama el anonimato y la reserva como derechos y al que no le corresponde otra identidad que la de masa corpórea con rostro humano, individuo soberano al que se le supone y reconoce competencia para actuar y comunicarse racionalmente y que está sujeto a leyes iguales para todos.

Con ello, cada transeúnte es como abducido imaginariamente a una especie de no-lugar o nirvana en el que las diferencias de estatus o de clase han quedado atrás. Ese espacio límbico, al que se le hace jugar un papel estructurante del orden político en vigor,

paradójicamente viene a suponer algo parecido a una anulación o nihilización de la estructura, en la que lo que se presume que cuenta no es quién o qué es cada cual, sino qué hace y qué le sucede. Tal aparente contradicción no lo es tal si se entiende que ese limbo escenifica una por lo demás puramente ilusoria situación de a-estructuración, una especie de *communitas* —por emplear el término que Victor Turner propondría (Turner, 2004)— en la que una sociedad severamente jerarquizada y estratificada vive la experiencia de una imaginaria fraternidad universal en la que el presupuesto igualitario de los sistemas democráticos —del que todos han oído hablar, pero nadie ha visto en realidad— recibe la oportunidad de existir como realidad palpable. En eso consiste el efecto óptico democrático por excelencia: el de un ámbito en el que las desigualdades se proclaman mágicamente abolidas.

Ni que decir tiene que la experiencia real de lo que ocurre *ahí* afuera, en eso que se da en llamar "espacio público", procura innumerables evidencias de que no es así. Los lugares de encuentro no siempre ven soslayado el lugar que cada concurrente ocupa en un organigrama social que distribuye e institucionaliza desigualdades de clase, de edad, de género, de etnia, de "raza". A determinadas personas en teoría beneficiarias del estatuto de plena ciudadanía se les despoja o se les regatea en público la igualdad, como consecuencia de todo tipo de estigmas y negativizaciones. Otros —los no-nacionales y por tanto no-ciudadanos, millones de inmigrantes— son sometidos a un acoso permanente y al escrutamiento constante tanto de su identidad como de su identificación. Lo que se tenía por un orden social público basado en la adecuación entre comportamientos operativos pertinentes, un orden transaccional e interaccional basado en la comunicación generalizada, se ve una y otra vez desenmascarado como una arena de y para el marcaje de ciertos individuos o colectivos, cuya identidad real o atribuida los coloca en un estado de excepción del que el espacio público no les libera en absoluto. Antes al contrario, agudiza en no pocos casos su vulnerabilidad. Es ante esa verdad que el discurso ciudadanista y del espacio público invita a cerrar los ojos.

EL PÚBLICO CONTRA LA CHUSMA

Nada nuevo, en cualquier caso. Nos encontramos ante la revitalización de problemáticas que están en la base misma de la his-

toria de las ciencias sociales, cooperantes necesarias en la formalización teórica de la reconciliación entre dominadores y dominados y la consideración patologizante de todo lo que no sea producción de consenso social. Por supuesto que es el caso de toda la sociología francesa que, en soporte de los valores republicanos, nace a finales del XIX alrededor de la figura de Durkheim, teórico fundamental de la solidaridad social como tercera vía entre socialismo marxista y liberalismo (Álvarez-Uría y Varela, 2004: 207-238), aunque no todos sus desarrollos se produjeran en ese sentido y la corriente conociera variables de mayor radicalidad política. Es el caso también del pragmatismo norteamericano. Como en Europa de la mano de Le Bon o Tarde, también en Estados Unidos —en este caso con Dewey— encontramos esa voluntad de poner en circulación el concepto de *público* para codificar en clave de concierto pacífico una agitación social cuyo protagonismo estaba correspondiendo a las masas urbanas, con frecuencia presentadas como las "turbas" o el "populacho". De ahí la Escuela de Chicago y su vocación en buena medida cristiano-reformista de redención moral de la anomia urbana. Cabe pensar en cómo Robert Ezra Park reconocía sólo dos modelos de orden social. El "cultural", basado en un orden moral, guiado por principios, valores y significaciones compartidas, y aquel otro orden que el propio Park —tan cercano, como es sabido, al darwinismo social— definía como "biótico" o "ecológico" para aludir a dinámicas competitivas en pos de recursos escasos, ajustes recíprocos de naturaleza polémica, adaptación traumática a contextos sociales poco o mal estructurados, fenómenos de expansión e inserción en el territorio (Park, 1999 [1936]). La reforma debía consistir en transitar de ese orden sociobiótico carente de corazón, que generaba conflicto y se alimentaba de él, a ese otro orden social moral superior, fundamentado en el acomodo recíproco y la asimilación.

Recuérdese que —como establece en su propuesta de geneología Reinhart Koselleck (1978)— "lo público" nació en buena medida como dominio destinado a que se diluyeran en él las grandes luchas de religión que caracterizaron el siglo XVII, es decir, como ámbito para la reconciliación y el consenso entre sectores sociales con identidades e intereses contrapuestos. Entre otras definiciones, a la de *espacio público* se le puede asignar el espacio de un personaje colectivo al que solemos reconocer como

el público. De nuevo es pertinente remitirnos a la manera como Jürgen Habermas (1981 [1962]) ha indagado en la historia de esa noción, *público,* en este caso para designar a un tipo de agrupación social constituida por individuos supuestamente libres e iguales que evalúan aquello que se expone a su juicio —lo que se *hace público*— a partir de criterios racionales de valor, bondad y calidad.

Es aquí donde resultaría importante reconocer la deuda contraída con Gabriel Tarde (1986 [1904]), para quien el público asume un tipo de acción conjunta que renuncia al espacio material y se conforma a partir de un vínculo meramente espiritual entre individuos dispersos, un conjunto humano del que el factor cohesionador son las opiniones que comparten unos componentes cuya coincidencia corporal es prescindible. Tal tipo de conglomerado social sólo se puede entender en contraposición a la de la multitud, ese otro personaje colectivo que, ése sí, se concreta en el espacio como fusión de cuerpos que actúan el unísono. Es a las multitudes a las que se había visto protagonizando a lo largo del siglo XIX todo tipo de revoluciones y algaradas y al que la primera psicología de masas —Izoulet, Sighelle, Rossi, Le Bon, más adelante el propio Freíd— estaba atribuyendo una condición infantil, criminal, bestial, primitiva, histérica —es decir, femenina—, incluso diabólica, por su tendencia a convertirse en populacho. Ese tipo de agregado humano sobre cuya preeminencia en el mundo contemporáneo alertara Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (2009 [1931]). Es como contrapeso a esa tendencia psicótica atribuida a las multitudes que vemos extenderse otro tipo de destinatario deseado para la gestión y el control políticos: la *opinión pública*, es decir, la opinión del público como conjunto disciplinado y responsable de individualidades, la categoría básica para la gestión estatal de las muchedumbres.

En esa misma senda, a John Dewey (2004 [1927]) le corresponde una de las principales formalizaciones de esa categoría de *público*, destinada a aludir a una asociación característica, frente a otras formas de comunidad humana, de las sociedades democráticas. Uno de sus rasgos principales sería el de la reflexividad, en el sentido de que sus componentes serían conscientes en todo momento de su papel activo y responsable a la hora de tener en cuenta las consecuencias de la acción propia y de la ajena, al tiempo que toda convicción, cualquier afirmación, podía ser

puesta a prueba mediante el debate y la deliberación. Pero conviene remarcar que esa filosofía estaba en buena medida concebida precisamente para sentar las bases doctrinales de una auténtica democratización de las muchedumbres urbanas, a las que el proceso de constitución de la civilización industrial había estado otorgando desde hacía décadas un papel central, tantas veces inquietante para el gran proyecto burgués de una pacificación generalizada de las relaciones sociales.

Ese contraste —dialéctico y de fronteras reversibles— entre público y *multitud* o *masa* se ha venido manteniendo bajo una forma u otra. Pensemos en la concreción de la referida idea abstracta de *público* que supone su acepción como grupo de personas que participan de unas mismas aficiones o con preferencia concurren a determinado lugar, esto es, como actualización del concepto clásico de *auditorio*. Se alude en este caso a un tipo de asociación de espectadores —es decir, de individuos que asisten a un espectáculo público—, de los que se espera que se conduzcan como seres responsables y con capacidad de discernimiento para evaluar aquello que se somete a su consideración. Se da por descontado que los convocados y constituidos en público no renuncian a la especificidad de sus respectivos criterios, puesto que ninguno de ellos perderá en ningún momento de vista lo que hace de cada cual un sujeto único e irrepetible. Lo que se opondría a esa imagen deseada de un público espectador racional y racionalizante sería un tipo de aglomeración de espectadores que hubieran renunciado a mantener entre sí la distancia moral y física que les distinguiría unos de otros y aceptaran quedar subsumidos en una masa acrítica, confusa y desordenada, en la que cada cual habría caído en aquel mismo estado de irresponsabilidad, estupefacción y embrutecimiento que se había venido atribuyendo a la multitud enervada, aquella misma entidad frente a la que la noción de *público* había sido dispuesta. El conjunto de espectadores degenera entonces en canalla desbocada, víctimas de una súbita enajenación que les ha cegado y los inhabilita para el juicio racional, predisponiéndolos para que la respuesta a los estímulos recibidos desemboque en cualquier momento en desmanes y violencia.

Ése fue el objetivo de entonces, que se traduce hoy en nuevas fórmulas para lo mismo: conseguir que las masas irracionales se conviertan en público racional y que los obreros y los miembros

de otros sectores sociales eventualmente conflictivos o "peligrosos" se conciban a sí mismos como ciudadanos y, por supuesto, no en el sentido que el término había adquirido, por ejemplo, en la Comuna de París de 1871, sino en el de integrantes de una esfera de confraternidad interclasista. Se hizo, y se continúa haciendo, impregnando cada vez más las convicciones y las prácticas de aquellos a los que se tiene la expectativa de convertir en creyentes, puesto que, a fin de cuentas, es un credo lo que se trata de hacer asumir. Para ello se despliega un dispositivo pedagógico que concibe al conjunto de la población, y no sólo a los más jóvenes, como escolares perpetuos de esos valores abstractos de ciudadanía y civilidad. Esto se traduce en todo tipo de iniciativas legislativas para incluir en los programas escolares asignaturas de "civismo" o "educación para la ciudadanía", en la edición de manuales para las buenas prácticas ciudadanas, en constantes campañas institucionales de promoción de la convivencia, etc. Se trata de divulgar lo que Sartre hubiera llamado el esqueleto abstracto de universalidad del que las clases dominantes obtienen sus fuentes principales de legitimidad y que se concreta en esa vocación fuertemente pedagógica que exhibe en todo momento la ideología ciudadanista, de la que el espacio público sería aula y laboratorio.

Ése es el sentido de las iniciativas institucionales en pro de que todos acepten ese territorio neutral del que las especificidades de poder y dominación se han replegado. Hacen el elogio de valores grandilocuentes y a la vez irrebatibles —paz, tolerancia, sostenibilidad, convivencia entre culturas— de cuya asunción hemos visto que depende que ese espacio público místico de la democracia formal se realice en algún sitio, en algún momento. A su vez, esa didáctica —y sus correspondientes ritualizaciones en forma de actos y fiestas destinados a sacralizar la calle, exorcizarla de toda presencia conflictual y convertirla en "espacio público"— sirve de soporte al tiempo ético y estético que justifica y legitima lo que enseguida serán legislaciones y normativas presentadas como "de civismo". Aprobadas y ya vigentes en numerosas ciudades, son un ejemplo de hasta qué punto se conduce ese esfuerzo por ante todo conseguir que ese espacio público sea "lo que debiera ser". Ese tipo de legislaciones encuentran un ejemplo bien ilustrativo en la de Barcelona, presentada en el otoño de 2005, bajo el título "Ordenanza de medidas para fomentar

y garantizar la convivencia ciudadanas en el espacio público de Barcelona". Su objetivo: "Preservar el espacio público como un lugar de convivencia y civismo".

Por mucho que se presenten en nombre de la "convivencia", en realidad se trata de actuaciones que se enmarcan en el contexto global de "tolerancia cero" —Giuliani, Sarkozy—, cuya traducción consiste en el establecimiento de un estado de excepción o incluso de un toque de queda para los sectores considerados más inconvenientes de la sociedad. Se trata de la generación de un auténtico entorno intimidatorio, ejercicio de represión preventiva contra sectores pauperizados de la población: mendigos, prostitutas, inmigrantes. A su vez, estas reglamentaciones están sirviendo en la práctica para acosar a formas de disidencia política o cultural que se atreven a desmentir o desacatar el normal fluir de una vida pública declarada por decreto amable y desproblematizada.

El civismo y la ciudadaneidad asignan a la vigilancia y la actuación policiales la labor de lograr lo que sus invocaciones rituales —campañas publicitarias, educación en valores, fiestas "cívicas"— no consiguen: disciplinar ese exterior urbano en el que no sólo no ha sido posible mantener a raya las expresiones de desafecto e ingobernabilidad, sino donde ni siquiera se ha logrado disimular el escándalo de una creciente dualización social. La pobreza, la marginación, el descontento, no pocas veces la rabia continúan formando parte de lo público, pero entendido ahora como lo que está ahí, a la vista de todos, negándose a obedecer las consignas que lo condenaban a la clandestinidad. El idealismo del espacio público —que lo es del interés universal capitalista— no renuncia a verse desmentido por una realidad de contradicciones y fracasos que se resiste a recular ante el vade retro que esgrimen ante ella los valores morales de una clase media bienpensante y virtuosa, que ve una y otra vez frustrado su sueño dorado de un amansamiento general del vínculo social.

CAPÍTULO 2

LAS TRAMPAS DE LA NEGOCIACIÓN

RELACIONES SITUADAS EN CONTEXTOS URBANOS

El espacio público urbano —en cualquiera de sus acepciones— vendría a ser una comarca en la que cada cual está con extraños que, de pronto y casi siempre provisionalmente, han devenido sus semejantes. Se habla entonces de un supuesto escenario comunicacional en que los usuarios pueden reconocer automáticamente y pactar las pautas que los organizan, que distribuyen y articulan sus disposiciones entre sí y en relación con los elementos del entorno. Lo que se distingue ahí se supone que no es un conjunto homogéneo de componentes humanos, sino más bien una conformación basada en la dispersión, un conglomerado de operaciones en que se autogestionan acontecimientos, agentes y contextos. El soporte de ese paisaje son las personas que concurren, que se presume que no funcionan como miembros de comunidades identificables e identificadoras, sino como ejecutores de una praxis operacional fundada en el saber conducirse de manera adecuada. Ese supuesto en el que se fundamenta la relación social en público es el que hace del anonimato una auténtica institución social, de la que dependen formas de interrelación de base no identitaria. Es porque se da por sentado que los interactuantes han aceptado definirse aparte, que se pueden ejecutar de manera correcta unas formalidades que hacen abstracción de cualquier cosa que no sea la competencia para comportarse adecuadamente, es decir, para asumir las normas y los procedimientos que hacen a cada cual acreedor de su reconocimiento como concertante en cuadros sociales casi siempre únicos.

Cabe insistir en que ésa es la clave del papel central que se espera que asuma, en ese tipo singular de vida social entre extraños, la capacidad que éstos tienen y el derecho que les asiste de ejercer el anonimato como estrategia de ocultación de todo aquello que no resulte procedente en el plano de la interacción en tiempo presente. Permanecer en el anonimato quiere decir reclamar no ser evaluado por nada que no sea la habilidad para reconocer cuál es el lenguaje de cada situación y adaptarse a él. Se supone que cada momento social concreto implica una tarea inmediata de socialización de los copartícipes, que aprenden rápidamente cuál es la conducta adecuada, cómo manejar las impresiones ajenas y

cuáles son las expectativas suscitadas en el encuentro. De ahí que resulte indispensable reclamar para tal actividad aquel principio de reserva al que Georg Simmel (1986 [1903]) dedicó su conocido ensayo sobre la vida urbana y que consistía en la necesidad que los habitantes de las ciudades tenían de distanciarse ante la proliferación extraordinaria de acontecimientos con los que debían toparse en su vida cotidiana y de mantener con sus protagonistas algo parecido al distanciamiento, a la indiferencia e incluso a la mutua aversión. Ese principio de conducta es el que más adelante Erving Goffman (1979 [1963]: 25-41) designará como *desatención cortés* o principio de no interferencia, no intervención, ni siquiera prospectiva en los dominios que se entiende que pertenecen a la privacidad de los desconocidos o conocidos relativos con los que se interactúa constantemente. Esa desatención cortés —también *indiferencia de urbanidad*— permite en teoría superar la desconfianza, la inseguridad o el malestar provocados por la identidad real o imaginada del usuario en el espacio público.

En teoría, ese orden social fundamentado en el extrañamiento mutuo, esto es, la capacidad y la posibilidad de permanecer ajenos unos a otros en un marco tempo-espacial restringido y común, no sólo no obliga a que el otro se presente, puesto que toda relación en contextos de pública concurrencia se establece, como ha señalado Isaac Joseph al reconocer las fuentes de nuestra idea contemporánea de espacio público (Joseph, 1999), a partir únicamente de lo que se hace y de lo que se debe hacer, es decir, a partir de las codificaciones que afectan a las maneras de hacer y a los ritos de interacción. Ese principio de reserva es el que exige reclamar y obtener el derecho a resistirse a una inteligibilidad absoluta, reducir toda afirmación de sociabilidad a un régimen de comunicación fundamentado en una vinculación indeterminada, cuyos componentes renuncian, aunque sólo sea provisionalmente, a lo que consideran su verdad personal, a partir de la difuminación de su identidad social y de cualquier otro código preexistente, el privilegiamiento de la máscara, el ocultamiento y el sacrificio de toda información sobre uno mismo que pudiera ser considerada improcedente.

Llegamos, desde esa preocupación nodal por los vínculos provisionales entre extraños que proliferan en la vida de las ciudades modernas, a las diferentes teorías situacionales, todas ellas atentas a las relaciones humanas basadas en la inmediatez y en cierta

indeterminación identitaria de sus protagonistas. Sus puntos de partida serían la sociología de Simmel en general o un texto clásico publicado por el fundador de la Escuela de Chicago, William H. Thomas (2002 [1923]), sin olvidar la precoz intuición de Gabriel Tarde acerca de la importancia sociológica de la conversación (Tarde, 1986 [1904]). Desde tal arranque se han venido desarrollando un conjunto de estrategias metodológicas y teóricas cuya premisa compartida sostendría que la interacción, en tanto que determinación recíproca de acciones o de actores, no sólo puede ser considerada como un fenómeno en sí mismo, y por tanto observada, registrada y analizada, sino que merece que se le atribuya centralidad en la consideración de la conducta social humana. Estas perspectivas entienden la situación como orden social elemental que puede y debe ser reconocido como ejemplo de organización social dotada de cualidades formales específicas, a la que es viable viviseccionar, aislar a afectos analíticos, tratarla como un orden de hechos como otro cualquiera, un sistema en sí, es decir, como una entidad positiva que justifica un trabajo científico.

Ahora bien, no todas las corrientes situacionales de manera coincidente la naturaleza de la situación como objeto de conocimiento. Son construccionistas, es decir, coinciden en que la realidad es una producción social, pero algunas, como el interaccionismo simbólico y la etnometodología, han trabajado tomando como dato central la manera como quienes conforman unidades sociales aparentemente espontáneas y más bien azarosas las conciben, interpretan y definen, haciéndolo siempre a partir de una actitud que se supone creativa, reflexiva y activa, en condiciones de superar o arrinconar, ni que sea momentáneamente, los condicionantes externos a la situación que les afectan. La interacción se entiende como articulación de subjetividades con iniciativas, potencialidades y objetivos propios, que acuerdan generar realidades específicas a partir de elementos cognitivos y discursivos que se trenzan para la oportunidad y que pueden prescindir total o parcialmente de estructuras sociales preexistentes.

Lo que cuenta para estas tendencias es la significación que los interactuantes dan a su acción recíproca, el trabajo mental que les permite crear y sostener las características de escenarios socialmente organizados. Esto supone que las condiciones consideradas racionales de la conducta práctica no son fijadas o reconoci-

das como consecuencia de una regla o método obtenido independientemente de la situación en que tales propiedades son usadas, sino realizaciones contingentes de prácticas comunes organizadas socialmente. Cada situación social ha de entenderse, por tanto y desde esa perspectiva, como autoorganizada, autogestionada en cuanto al carácter inteligible de sus propias apariencias. Toda situación se organiza endógenamente y lo hace a partir de parámetros irrepetibles que hacen posible definir sus contenidos como realmente reales, tal y como proponía William I. Thomas en su famoso principio: "Si los individuos definen una situación como real, esa situación es real en sus consecuencias". Planteado de otro modo, no existe un orden social que tenga existencia por sí mismo, independientemente de ser conocido y articulado por los individuos en el plano tanto mental como práctico. El orden social, en efecto, no es un reglamento declarado, sino un orden realizado, *cumplido* por interactuantes que se conducen en cada coyuntura como sociólogos o antropólogos naífs que levantan su teoría —es decir, evalúan índices—, y orientan su práctica —esto es, consensúan procedimientos—, obteniendo como resultado las autoevidencias, lo "dado por sentado", las premisas mudables para cada oportunidad particular que permiten vencer la indeterminación y producir sociedad. Todo ello calculando sus acciones en función de las condiciones de cada una de las secuencias en que se hallaban comprometidos y de los objetivos prácticos a cubrir.

Eso no quiere decir que la situación no padezca determinaciones procedentes de las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales, jurídicas o de cualquier otro tipo preexistentes. Aunque se coincida en entenderla como una actuación humana basada en la autodeterminación recíproca, cada autor o tendencia situacional aporta visiones propias acerca de cuál es el peso de los organigramas económicos o político-institucionales, por ejemplo, y sólo en sus expresiones más banalizadas se le otorga al individuo una independencia absoluta a la hora de negociar la realidad que vive. En lo que todas estas corrientes coinciden es en atribuir a los protagonistas de la interacción potencialidad poco menos que ilimitada para generar cooperativamente y gestionar luego una determinada realidad, por momentánea y provisional que ésta sea, y hacerlo como seres autónomos y competentes a la hora de pactar formas diferenciadas de ser el mundo y de estar en

él. Es decir, se subraya la tendencia que la interacción experimenta a escapar de las regulaciones sociales y de las condiciones estructurales y de los interactuantes a comportarse como seres que han podido acceder a un grado cero de identidad, desde el que se hacen presentes en cada circunstancia como recién nacidos a ella. El "ponerse en situación" consiste precisamente en hacer como si cada cual se hubiera zafado de cualquier imposición estructural, como si fuera reconocido en tanto que ser que pertenece al lenguaje y se mueve sólo en su seno, es decir, como alguien que obtiene su reconocimiento como concertante a partir de su competencia comunicacional.

ANONIMATO Y MÍSTICA CIUDADANA

La cuestión no es baladí ni se limita al campo de la teoría social. Ese personaje abstracto que se despliega en el universo de la interacción más o menos pura que imaginan las teorías hermenéuticas de la situación, que ejerce una capacidad de modelar a voluntad la división entre público y privado —es decir, entre lo que se decide someter a la mirada y el juicio ajeno y lo que no, o, lo que es lo mismo, que puede graduar sus dinteles de anonimato—, es el mismo que centra en torno de él en teorías la llamada democracia participativa. En ese orden de cosas, el protagonista de la interacción como concreción de la hipotética sociedad anónima urbana, entendida como entidad hecha toda ella de lenguaje, es en el fondo idéntico al que se proyecta en esa otra ecúmene igualitaria que funda la posibilidad misma de un sistema político basado en el individuo autónomo, responsable y racional, calificado para manejar adecuadamente recursos y oportunidades presupuestas como iguales para todos.

Ese agente libre y consciente de su capacidad de propiciar todo tipo de cambios es idéntico a esa especie de rey de la creación del sistema político liberal que se identifica con la figura no menos abstracta del ciudadano. La racionalidad política se basa entonces en la actividad concertante y deliberativa de seres para los que cualquier identificación que no sea la genérica de ciudadanos resulta improcedente. Nos encontramos con el núcleo duro de lo que vimos que sería para autores como Habermas el concepto republicano de política, para el que ésta sería el artefacto mediador que permite y regula la autodeterminación de agregaciones solidarias y autónomas, formadas por individuos emancipados conscientes de su recíproca dependencia, que, al margen del Estado y

del mercado, alcanzan el entendimiento convivencial mediante el intercambio horizontal y permanentemente renovado de argumentos. Como se sabe, ésa está siendo la doctrina de elección de la socialdemocracia, pero también de lo que en el capítulo anterior presentamos como *ciudadanismo*, la ideología que han hecho suya los restos de la izquierda sindical y política que un día se pretendió revolucionaria.

Iluminada por las perspectivas situacionales, ese democraticismo radical trasciende la filosofía política para ir a beber de una sociología de las relaciones urbanas, teorizadas como fundándose en una coordinación dialogada y dialogante de estrategias de cooperación, de afinidad o de conflicto, que se articulan en el transcurso mismo de su devenir. Ahora la deliberación se lleva a cabo en el campo de la acción y se traduce no sólo en circulación y consenso de opiniones, sino en una determinada idea de orden público, pero no en el sentido de orden jurídico del Estado ni de orden de las relaciones en público, es decir, recíprocamente expuestas y observadas. *Orden público* se entiende ahora En tanto que *orden del público*, esa categoría social conformada por individuos privados, conscientes y responsables que ejercitan de forma racional su capacidad y su derecho a interpretar, pronunciarse y actuar en pos de objetivos comunes, que pueden ser consistentes y duraderos o provisionales, pero que sólo pueden concebirse en relación a acciones prácticas en situación.

A su vez, *orden público* puede identificarse también con el propio de una arena real, empíricamente fundada, asociada a la noción de *espacio público*, pero no sólo como espacio de mutua visibilidad y mutua accesibilidad, en el que los individuos se someten a las miradas y las iniciativas ajenas, sino como algo mucho más trascendente y a lo que ya se ha hecho referencia: el proscenio para las prácticas cívicas concretas, escenario en que la pluralidad se somete a normas de actuación pertinentes, racionales y justificables, cuya generación y mantenimiento no dependen de normas jurídicas, sino de una autoorganización sensible de operaciones y operadores concretos en que se realiza una coexistencia fundada en competencias no discursivas, sino en disposiciones y dispositivos prácticos, emanados de un cierto sentido común, con frecuencia provisto ad hoc. La teoría política del espacio público —esto es, el espacio público no como lugar, sino como discurso— trabaja a partir de su consideración como ámbito en que cobra

dimensión ecológica una organización social basada precisamente en la indeterminación y en la ignorancia de la identidad ajena, puesto que lo que cuenta en ese escenario no son las pertenencias, sino las pertinencias.

En ambos casos, el individuo alcanza aquí no sólo su máximo nivel de institucionalización política, sino también su nivel superior de eficacia simbólica. Sale del campo de la entelequia, deja de ser un personaje teórico y se cosifica, aunque sea bajo la figura de un ser sin rostro ni identidad concreta, puesto que le basta con ser una masa corpórea con rostro humano para ser reconocido como con derechos y obligaciones. El ciudadano, en efecto, es por definición una entidad viviente a la que le corresponde la cualidad básica de la inidentidad, puesto que se encarna en la figura del desconocido urbano, al que le corresponde una consideración en tanto que libre e igual al margen de cuál sea su idiosincrasia. Es a ese personaje incógnito —el mítico "hombre de la calle" del imaginario político liberal— al que le corresponde la misión de coproducir con otros desconocidos con quienes convive comarcas de autocomprensión normativa permanentemente renovadas, compromisos entre actores emancipados que se encuadran en esa experiencia masiva de desafiliación que es la esfera pública democrática. La sociedad democrática sería así, de hecho, una amplificación universal de la idea matriz de sociedad anónima mercantil, cuyos individuos participan en función no de su identidad, sino en tanto comparten —en un sentido ahora empresarial— intereses, acciones y valores.

La vida social se convierte entonces en vida civil, es decir, en vida de y entre conciudadanos que generan y controlan cooperativamente esa cierta verdad práctica que les permite estar juntos de manera ordenada. El *ciudadanismo* como ideología política se convierte en *civismo* o *civilidad* como conjunto de prácticas apropiadas en aras del bien colectivo. La convivencia cívica es, de este modo, concebida como un grandioso mecanismo de interacción generalizada, "una conversación de todos con todos", por decirlo como hubiera propuesto John Shotter (2001), una polifonía gigantesca en la que las distintas voces argumentan y deliberan con el objetivo de conformar un cosmos compartible, bastante en la línea de lo que Habermas define —con abundantes referencias a los teóricos del interaccionismo y la etnometodología (Habermas, 1992 [1981]: I/122-196)— como "acción comunicati-

va" o "situación discursiva ideal", pero que no se conforman con hablar, sino que acuerdan obedecer un conglomerado de "buenas prácticas", un "saber estar" y "saber hacer" que igualan y que se producen desconsiderando toda génesis histórica o cualquier constreñimiento socioestructural. Se instaura así una tierra de nadie, reino del consenso y la comunicación, cuyos habitantes llegan a acuerdos acerca de qué creer y qué hacer en cada situación. Esa tierra de nadie en que reina el civismo —el conjunto de las llamadas no en vano "normas de convivencia"— existe y funciona, hemos visto más atrás como si las instituciones y las autoridades administrativas se hubieran convertido en realmente neutrales, los dispositivos de producción, intercambio o distribución hubieran quedado al margen y los segmentos sociales que mantienen entre sí antagonismos crónicos e insuperables hubieran decido firmar una tregua en sus conflictos en aras a pactar dilatados paréntesis hechos de acuerdo y negociación.

CIUDADANISMO Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Nos hallamos, a partir de lo planteado hasta aquí, con "una dinámica de producción de actores individuales y colectivos, cuya identidad no está nunca establecida plenamente de entrada, sino que se modula en el transcurso de sus intervenciones y de sus interacciones" (Cefaï, 2002: 54). Es interesante constatar que ese principio de producción de cultura pública del que se nutre la definición de la civilidad como práctica intersubjetivamente acordada en situación es el que encontramos en la base misma de la forma que está adoptando en la actualidad lo que, a partir de Zizek, se da en llamar postpolítica, una de cuyas expresiones la encontraríamos en algunos de los llamados nuevos movimientos sociales (cf. Mario Domínguez, 2007). Éstos no dejan de revitalizar el viejo humanismo subjetivista, pero aportan como relativa novedad su predilección por un particularismo o circunstancialismo militante, ejercido por individuos o colectivos que se reúnen y actúan al servicio de causas hiperconcretas, en momentos puntuales y en escenarios específicos, renunciando a toda organicidad o estructuración duraderas, a toda adscripción doctrinal clara y a cualquier cosa que se parezca a un proyecto de transformación o emancipación social que vaya más allá de un vitalismo más bien borroso. Estos movimientos llevan hasta las últimas consecuencias la lógica de las sociedades anónimas que el pragmatismo había supuesto constituyendo el eje no sólo de la vida

urbana, sino del ciudadanismo como acuerdo de heterogeneidades inconmensurables que, no obstante, asumen articulaciones cooperativas momentáneas para la consecución de objetivos compartidos. Se pasa así de la situacionalidad como característica del urbanismo como forma de vida —por volver a la imagen propuesta por Louis Wirth (1988 [1938])— al planteamiento situacionista, no como ideología ni como adscripción organizativa, sino como criterio de y para la acción social colectiva.

Esas formas crecientemente dominantes de movilización prefieren modalidades no convencionales y espontáneas de activismo, que expresan una forma enérgica de lo que hemos visto que era el concepto fenomenológico de intersubjetividad con el que los construccionismos hermenéuticos elaboraron su teoría social. Individuos conscientes y motivados, sin raíces estructurales, desvinculados de las instituciones, que renuncian o reniegan de cualquier cosa que se parezca a un encuadramiento organizativo o doctrinal, que proceden y regresan luego a una especie de nada sin estructura se prestan como elementos primarios de uniones volátiles, pero potentes, basadas en una mezcla efervescente de emoción, impaciencia y convicción, sin banderas, sin himnos, sin líderes, sin centro, movilizaciones alternativas sin alternativas que se fundan en principios abstractos de índole esencialmente moral y para las que la conceptualización de lo colectivo es complicada, cuando no imposible.

Una de las figuras predilectas para ese individualismo comunitarista o de ese comunitarismo individualista, basado en la sintonía sobrevenida entre sujetos, es la de la red, lo que no es casual, pensando en la sociabilidad que propicia Internet, paradigma de relación reticular, paraíso donde se ha podido hacer palpable por fin la utopía de una sociedad de individuos desanclados y sin cuerpo, en un universo de instantaneidades. También la de la muta o manada, opuesta por definición al rebaño y que se constituye en metáfora perfecta del pequeño grupo hiperactivo que se reúne para actuar. Se puede recurrir igualmente a figuras míticas como las de la tribu o el nomadismo, formas de evocar e invocar algo así como un primitivismo igualitario, basado en una solidaridad empática basada en el diálogo y el acuerdo sincrónico entre personas individuales con un alto nivel de exigencia ética consigo mismas y con el mundo. Entre otros efectos, este tipo de concepciones de la acción política al margen de la política se traduce

en la institucionalización de la asamblea como instrumento por antonomasia de y para los acuerdos entre individuos que no aceptan ser representados por nada ni por nadie. Esta forma radical de parlamentarismo se conforma como órgano inorgánico, cuyos componentes se pasan el tiempo negociando y discutiendo entre sí, pero que tienen graves dificultades a la hora de negociar o discutir con cualquier instancia exterior, porque en realidad, como señala Carl Offe (1992: 179), no tienen nada que ofrecer que no sea su autenticidad comunitaria y que es más intralocutora que interlocutora.

El activismo de este tipo de movimientos se expresa de modo análogo: generación de pequeñas o grandes burbujas de lucidez e impaciencia colectivas, que operan como espasmos en relación y contra determinadas circunstancias consideradas inaceptables, iniciativas de apropiación no pocas veces inamistosas del espacio público que pueden ser especialmente espectaculares, que ponen el acento en la creatividad y que toman prestados elementos procedentes de la fiesta popular o de la *performance* artística. Se trata, por tanto, de movilizaciones derivadas de campañas específicas, para las que puede establecerse mecanismos e instancias de coordinación provisionales que se desactivan después…, hasta la próxima oportunidad en la que nuevas coordenadas y asuntos las vuelvan a generar poco menos que de la nada. Cada oportunidad movilizadora instaura así una verdad comunicacional intensamente vivida, una exaltación en la que las relaciones de producción, las dependencias familiares o las instituciones oficiales del Estado se han desvanecido.

Se produce de este modo una traslación a la actividad política de las virtudes de la situación, cuya manipulación creativa permite encontrar un refugio ante otra verdad, percibida como inapelable, que es la de la estructura, una emancipación en última instancia ilusoria de la gravitación de las clases y los enclasamientos, victoria momentánea de la realidad como construcción interpersonal sobre lo real como experiencia objetiva del mundo.

Estos movimientos políticos fuera de la política se pretenden antidoctrinarios, pero la continua referencia a un número restringido de modelos teóricos acaba estableciendo una especie de ortodoxia para heterodoxos cuyos mimbres suelen ser fácilmente reconocibles. En cambio, aparece menos explícita la deuda que estos movimientos y movilizaciones tienen contraída con la so-

ciología situacional interpretacionista, cuya génesis hemos situado en una cierta manera de leer a Tarde, Simmel, los pragmáticos y a algunos de los teóricos de la Escuela de Chicago. Los nuevos movimientos han sido descritos como "redes flexibles y móviles de actores individuales o colectivos [que] se ligan por preocupaciones convergentes y actividades conjuntas, en universos de respuestas recíprocas y regularizadas, a través de procesos de interacción más o menos estabilizados en un juego de acomodamientos, de concesiones y de compromisos de todo género por los que se configuran territorios, colectivos, organizaciones e instituciones. Las arenas sociales abren transversalmente esos mundos sociales unos a otros. Los ponen en contacto, los fecundan y los impulsan, contribuyendo a los procesos de transformación, de desintegración y de recomposición, de segmentación y de intersección, de denegación y de legitimación que las animan" (Cefaï, 2002: 57). Pero ésas son las características que se postulan para la idea hoy hegemónica de espacio público, entendido como acaecer, como generación de grupalidades en proceso permanente de estructuración, basadas en una conexión flotante, hecha de códigos abiertos, intensidades emocionales, flujos y haces de interactividad recíproca entre individuos; la vida social como actividad situada, es decir, como concatenación y encadenamiento de coaliciones momentáneas entre individuos que definen lo que ocurre a medida que ocurre y enfrentan emergencias problemáticas administrándolas desde una racionalidad cooperativa elaborada desde dentro de cada circunstancia particular.

EL ORDEN SOCIAL EN EL PLANO DE LA INTERACCIÓN PÚBLICA

Ahora bien, esa presunción relativa a la autonomía de los acontecimientos que se producen en el transcurso del flujo de los encuentros, es decir, a la consideración en tanto que realidad exenta de la situación comunicacional, se desvela un espejismo cuando se pone de manifiesto que el espacio de los entrecruzamientos sociales por excelencia, esto es, el espacio público urbano, no es tanto el proscenio de la puesta en escena de las diferencias como el de la puesta en escena de las desigualdades. En efecto, en cada cuadro dramático que se desarrolla en contextos públicos, los intervinientes pueden perder la protección que les concede hipotéticamente el anonimato al verse delatados por indicios que deno-

tan en ellos un origen socioestructural o una desviación de la norma susceptibles de provocar desazón o embarazo en sus interlocutores. Quien notó y colocó en primer término esa problemática —la de la manera como la situación no se produce en ningún caso de espaldas o al margen del orden social en cuyo marco se da— fue Erving Goffman, que se instalaba de ese modo fuera del campo del interaccionismo simbólico para proponer una línea microsociológica más afín a la tradición estructural-funcionalista en la que se formara. Para Goffman, la atención por la versatilidad y dinamismo de los microprocesos sociales era del todo compatible con la puesta en evidencia de que la interacción está gobernada por regulaciones sociales ajenas y anteriores a la situación. Es más, es a él a quien cabe el mérito no sólo de contemplar cómo la acción situada encarna el orden social establecido, sino la manera de cómo los intervinientes en cada interacción están contribuyendo de forma activa a su mantenimiento, aviniéndose en todo momento a colaborar y luchando por mantener a raya cualquier factor que lo amenace.

La perspectiva interaccionista —como ocurre con la etnometodológica, las teorías de la conversación y otras variables de construccionismo cognitivista— trabaja a partir de un supuesto troncal que otorga a los intervinientes en cada encuentro la capacidad de determinar o intentar determinar en el curso mismo de la acción lo que en ella va a suceder. Esa perspectiva no niega que ciertos determinantes estructurales —por ejemplo los derivados de una estraficación clasista, étnica o de género o cualquier otra forma de jerarquización social— tengan un papel importante en la coproducción de consenso y en las transacciones comunicacionales, pero éstas no son una mera reverberación de esas relaciones asimétricas, sino "otra cosa", y otra cosa para la que la libertad de decisión y acción de los individuos es decisiva. Ese supuesto que los interaccionistas asumen permite distinguir, como propone Anselm Strauss (1978: 97-103), entre *contexto estructural* y *contexto de negociación*. El contexto estructural pesa sobre el de la negociación, pero éste remite a condiciones y propiedades que son específicas de la propia interacción y que intervienen decisivamente en su desarrollo. Es tal distinción la que Goffman no reconocería como pertinente, puesto que la autonomía de la interacción respecto de la estructura social en que se produce es una pura ficción, en tanto presume una improbable capacidad de los

seres humanos para superar o incluso vencer las constricciones ambientales que les determinan, desde las que han ingresado en la interacción y que la han definido, y que pueden ocultar o disimular, pero que en ningún momento les abandonan. En efecto, para Goffman, en cada negociación los individuos trasladan y encarnan los discursos y los esquemas de actuación propios del lugar del organigrama social desde el que y al servicio del cual gestionan a cada momento su presentación ante los demás.

Es en esa obra fundamental para las ciencias sociales de la desviación que es *Estigma* donde Goffman (1998 [1961]) más enfatiza el peso que sobre cada situación vivida ejercen estructuras sociales inigualitarias. El derecho y la posibilidad que tienen los interactuantes, al menos en teoría, de no definirse y permanecer en el anonimato se ven desmentidos en cuanto una serie de tabulaciones clasificatorias, que hasta aquel momento podrían haberse limitado a distinguir entre la pertinencia o no de las actitudes inmediatas o inminentes, reconoce en alguno de los presentes una identidad social despreciada o reputada como por una causa u otra problemática. El identificado como perteneciente a un segmento social considerado por debajo del propio o peligroso, adherido a una opción cultural inaceptable o discapacitado física o mentalmente, pierde de manera automática los beneficios del derecho al anonimato y deja de resultar un desconocido que no provoca ningún interés para pasar a ser detectado como alguien cuya presencia —que hasta entonces podía haber pasado desapercibida— acaba suscitando malestar, inquietud o ansiedad. Una relación anodina puede convertirse entonces, y a la mínima, en una nueva oportunidad para la humillación del inferiorizado, para un rebajamiento que puede adoptar diferentes formas, que van de la agresión o la ofensa a una actitud compasiva, tolerante e incluso "solidaria", no menos certificadoras de cuán ficticia era la tendencia ecualizadora de la comunicación entre desconocidos en los llamados contextos públicos urbanos.

NADIE ES INDESCIFRABLE

A muchísimas personas de nuestro entorno no les es dado conocer la suerte del pintor de la vida moderna al que Charles Baudelaire consagró uno de sus más conocidos textos, ese merodeador urbano, observador abandonado a la pura diletancia ambulatoria, el *flânneur*. Él es ese "príncipe que disfruta en todos sitios de su incógnito" (Baudelaire, 1995 [1863]: 87]. Un número

importante de individuos pueden modular sus niveles de discreción y en ciertos casos pueden incluso desactivar su capacidad para el camuflaje asumiendo fachadas que indican de forma inequívoca una determinada adscripción ideológica, estética, sexual, religiosa, profesional, etc. Desde una pequeña insignia en la solapa hasta un uniforme completo, existen diferentes maneras a través de las cuales las personas pueden informar a los demás acerca de un determinado aspecto de su identidad que desean o necesitan que quede realzado. Pero para otros no hay opción factible. Hagan lo que hagan no podrán escamotear rasgos externos —fenotípicos, fisiológicos, aspectuales en general, aunque sean circunstanciales— que hacen de ellos seres marcados, la relación con los cuales es problemática puesto que han de arrastrar todo el peso de la ideología que los reduce permanentemente a la unidad y les fuerza a permanecer a toda costa encampsulados en ella. Siempre o con frecuencia quienes ostentan rasgoa que los convierten, a los ojos de una mayoría social o el poder, en inaceptablemente raros, forasteros, diferentes, inválidos, inferiores, desviados, disidentes…, y que no han podido disfrazar quiénes son en realidad —es decir, en qué lugar de una estructura social asimétrica están situados— quedan colocados en un estado de excepción que los inhabilita total o parcialmente para una buena parte de intercambios comunicacionales.

Otros, quienes tienen el privilegio de dominar los modales y el aspecto de clase media, tienen más posibilidades de ejercer esa indefinición mínima de partida que permite escoger cuál de un repertorio limitado de roles disponibles se va a desarrollar en presencia de los otros. De los "normales" —como los designa el propio Goffman— se espera que escojan el rol dramático más adecuado para resultar procedentes, es decir, aceptables en relación con lo que un determinado escenario social espera de ellos y que ellos deberán confirmar. En eso consiste precisamente lo que ya se ha reconocido como *mundanidad*, que se basa en una deseada abstracción de la identidad, ese grado cero de sociabilidad que se espera que sea el ejercicio de un anonimato del que se sale sólo para actuar como *ser de relaciones*. Se trata, en ese caso, de practicar una cierta promiscuidad entre mundos sociales contiguos o interseccionados, travestirse para cada ocasión, mudar de piel en función de los requerimientos de cada encuentro. Si nuestro aspecto no delata de forma inmediata y flagrante ningún motivo

de desacreditación, si podemos negociar cada encuentro sin que una determinada identidad real o atribuida aparezca como un motivo de alerta o simple incomodidad en nuestros interlocutores, entonces se entiende que seremos dignos de sentarnos a la mesa imaginaria en que de igual a igual se juega a la sociedad.

Es esa labor de mundanidad —a la que, como ha quedado subrayado, no todo el mundo tiene pleno acceso— la que requiere el ocultamiento o al menos el desdibujamiento de toda identidad que no sea la estrictamente adecuada para la situación. En eso consiste ser ese desconocido que vimos que se suponía conformando la materia primera de la experiencia urbana moderna y que, a su vez, se situaba también en el subsuelo fundador de la noción política de ciudadano, que no es sino eso: un cuerpo abstracto cuya mera presencia es en teoría merecedora de derechos y deberes en relación con los cuales la identidad social real es o debería ser un dato irrelevante y, por tanto, soslayable. Ese desconocido es aquel que puede reclamar que se le considere en función no de quién es, sino de lo que hace, de lo que le pasa o hace que pase y sobre todo de lo que parece o pretende parecer, puesto que en el fondo es eso: un aparecido, en el sentido literal de alguien que hace acto de presencia en un proscenio del que él sería el rey y señor: el espacio público, en el sentido político del término, es decir, en el de lugar físico en que emergen, como por arte de magia, los principios esenciales de la igualdad democrática. Pero ese sistema al que se atribuyen virtudes igualadoras está pensado por y para una imaginaria pequeña burguesía universal, que es la que puede reclamar ejercer el derecho al anonimato, es decir, el derecho a no identificarse, a no dar explicaciones, a mostrarse sólo lo justo para ser reconocida como apta para "presentarse en sociedad", en encuentros con gente que también ha conseguido estar "a la altura de las circunstancias", es decir, resultar predecible, no ser fuente de incomodidad o alarma, brindar garantías de conducta adecuada.

Eso es fundamental, puesto que, como Richard Sennett nos ha enseñado, la urbanidad moderna se funda en cambios conductuales por lo que hace a los encuentros no programados entre extraños que, en un cierto momento de la historia de la construcción del mundo moderno, dejaron de confiar los unos en los otros y optaron por no dirigirse la palabra y no prestarse mutua atención, dejando a su aspecto la labor fundamental de ofrecer

una información suficiente para establecer relaciones fiables. "Cuando la ciudad cayó en el silencio, el ojo se convirtió en el principal órgano a través del cual las personas adquirían la mayoría de sus informaciones directas acerca de los desconocidos. ¿A qué tipo de información accede un ojo mirando su alrededor? En tales condiciones, el ojo puede estar tentado a organizar su información acerca de los desconocidos de manera represiva… Examinando una escena compleja y no familiar, el ojo procura ordenar rápidamente lo que ve usando imágenes que corresponden a categorías simples y generales, extraídas de estereotipos sociales" (Sennett, 1995: 132; en general, cf. Sennett, 1991). En efecto, los desconocidos que traban entre ellos una relación aparentemente azarosa se han etiquetado mutuamente, se han ubicado en una cuadrícula de ese orden clasificatorio a partir de cualidades sensibles inmediatamente percibidas que la eventual charla irá confirmando, matizando o descartando, recomendando afianzar el vínculo o desactivarlo. Incluso ese personaje anónimo por antonomasia que es el transeúnte urbano, el viandante con el que se mantiene una relación de mutua indiferencia, clasifica y es clasificado a partir de las cualidades objetivas que, por discretas que se pretendan, no puede dejar de ostentar o de reconocer en los demás, aunque sea de reojo.

Es por ello que resulta tan imperdonable la impostura de cualquier tipo, puesto que ésta implica defraudar esa fe que debe merecer, en el código de conducta de la clase media, la manera como cada cual se pone en escena a sí mismo y su capacidad para manejar su propia imagen ante los demás. Porque al fin y al cabo se trata de un juego, pero un juego de y entre apariencias; apariencias a cargo de aparecidos que no sólo —como antes se ha hecho notar— aparecen, sino que sobre todo parecen o quieren parecer. De ahí que reclamen ese punto muerto de la mundanidad que hemos establecido que es el anonimato y que lo hagan para poder administrar su propia complejidad, primando un aspecto —el procedente— en detrimento de todos los otros potencialmente incorrectos. Los otros con quienes nos encontramos nos exigen lo mismo que les exigimos a ellos: esa mínima inteligibilidad que requiere una simplificación del interlocutor, una reducción a la unidad que, a diferencia de la que se le impone al estigmatizado inmediato, se supone que es la consecuencia de una determinación soberana del individuo en situación. Es esa

tematización elegida la que demanda que seamos reconocidos de entrada como personajes, por evocar el título de la famosa novela de Robert Musil, "sin atributos", en condiciones de asumir, desde ese nivel cero, un número determinado de personalidades sociales adecuadas a cada coyuntura.

Tal presunción es, en el fondo, ingenua. Ser anónimo es básicamente ser ser secreto o ser de secretos, y de secretos que esperamos que los demás no sepan, al tiempo que hacemos lo posible para conocer, adivinar o intuir los secretos del otro. ¿Y qué es lo que ocultamos o se oculta? Lo que se oculta es precisamente aquello que no nos haría aceptables o pertinentes, lo que haría manifiesta la presencia, también en cada uno de nosotros, de motivos para la descalificación. Lo que se oculta es lo imperdonable o, como escribió Georges Bataille, lo que no es servil, es decir, lo inconfesable (Bataille, 1980 [1943]: 29). Ésa es la labor fundamental del anonimato como factor estructurante de la relación en público, consentir una indefinición de partida que permita ganar tiempo antes de interpretar correctamente qué es lo que el orden de la interacción —recuérdese: el orden social en el plano de la interacción— nos está urgiendo a que entendamos, acatemos y reproduzcamos. Se supone que mientras que al estigmatizable en primera instancia —aquel que no puede disimular los motivos de su inhabilitación— se le niega el derecho a la complejidad, el resto, los "normales" —en tanto ganamos la posibilidad y por tanto el derecho a la mentira, a los dobles lenguajes y al disimulo—, sí que podemos asumir aquél de nuestros aspectos que está siendo llamado a escena.

Ahora bien, tanto la pretensión que nos hacemos de que los demás nos toman por quienes queremos parecer —y que suele deber ser lo que ellos esperan que parezcamos—, al igual que nuestra convicción de que queremos mantener en reserva lo que de desprestigiable hay en nosotros, son igualmente ficticias. Ese "mundo de extraños" que se presume que es el espacio público (Lofland, 1985 [1973]) es bastante menos de extraños de lo que presuponemos. En realidad, el anonimato no deja de ser una ilusión. Es más, cada personaje de cada cuadro escénico social sabe bien que el mínimo desliz, la menor salida de tono o paso en falso delataría de manera automática el fraude que toda identidad representada implica, aunque esa identidad sea la de individuo inidentificable, a la manera como la arrogante figura del cosmo-

polita o ciudadano del mundo aspira a llevar hasta su máximo nivel de pretenciosidad. Lo que oculta o cree ocultar en su puesta en situación no es sólo su verdadera identidad social, sino cualquier otra información susceptible de generar desconfianza o malestar en el interlocutor. Es eso lo que convierte a todo ser mundano, señala Isaac Joseph (1999), en un ser apegado a su línea de fuga, un traidor, un agente doble, alguien que sufre un terror de la identificación, un impostor crónico y generalizado, ser sociable en tanto que es capaz de simular constantemente, exiliado de sí mismo, siempre en situación crítica —a punto de ser descubierto—, adicto a una moral situacional, en todo momento indeterminada, basada en la puesta entre paréntesis de todo lo que uno es más allá del contexto local en que se da el encuentro.

Pasamos de la negociación como trama a la negociación como trampa, si se me permite jugar, como se ha reconocido al principio, con el título de una compilación francesa de textos de Anselm Strauss (1992). Ninguno de los participantes en cada situación esporádica pierde de vista esos elementos apenas perceptibles que permiten detectar lo que los otros pretenden camuflar acerca de quiénes son en realidad, es decir, cuál es el lugar que ocupan en una estructura social que nunca deja de estar ahí, a pesar de que se juegue a olvidarse o a prescindir de ella. Eso ocurre incluso en los casos en que el interactuante está bien entrenado y ha desarrollado una cierta habilidad a la hora de "dar el pego" social, a la manera como pretende hacer Pigmalión con su pupila en la célebre obra de Bernard Shaw. Esa labor de rastreo de rasgos identificadores estratégicos se pone en marcha no sólo cuando las relaciones en contextos urbanos pasan de no focalizadas a focalizadas, es decir, cuando la interacción obliga al otro a salir de su anonimato, sino incluso cuando ese otro cree estar en segundo plano o, incluso, al fondo del escenario. Hemos visto que el rabillo del ojo se ha ocupado de clasificar a ese ser anónimo justamente para hacer del enigma que pretende encarnar algo más bien relativo, puesto que ya lo ha tipificado, como mínimo, como digno de confianza o motivo de intranquilidad. Esa capacidad para captar indicativos desacreditadores o incluso amenazantes puede demostrar una extraordinaria agudeza, sobre todo cuando los eventuales signos externos no son suficientemente esclarecedores sobre la identidad social de un interlocutor o cuando éste ha conseguido imitar formas de conducta consideradas

adecuadas desde la cultura pública dominante. Es entonces cuando podemos comprobar hasta qué punto puede ser hábil eso que Harvey Sacks (2000) llamaba "la máquina de hacer inferencias", en que la microscopia social ha demostrado que nos convertimos en nuestras relaciones con desconocidos.

La lingüística interaccional ha advertido que la igualdad comunicacional —y con ella la esfera política en la que se institucionaliza— es, en el fondo, una quimera. Claro que individuos pertenecientes a subgrupos sociales distintos —y desiguales— pueden pactar encuentros supuestamente improvisados en los que demuestran su capacidad para conmutar sus códigos, por emplear una figura teórica tomada de la gramática generativa. Pero esa convergencia conversacional no puede ocultar la divergencia social que hacen por enmascarar. La ideología está ahí, como lo están todo tipo de disparidades estructurales, impregnando una situación discursiva cara a cara que nunca deja de estar guiada —incluso de manera inconsciente— por pautas de interpretación e inferencia, si se nos permite la expresión, con "denominación de origen". Hasta cuando los aspectos más descarados de una identidad social inferiorizada han podido ser "perdonados" e incluso en el caso de que los interactuantes reproduzcan una estructura gramatical común, sus sociolectos no podrán evitar colocarlos en desventaja a la hora de dominar unas maneras de hacer y de hablar estandarizadas, que están estipuladas siguiendo cánones de conducta propios del estilo cultural dominante (Gumperz y Gumperz, 1988). A la hora de la verdad, el conversador más ordinario deberá demostrar la sofisticación retórica y el conocimiento de postulados con frecuencia no formulados que hagan de él un verdadero personaje anónimo, todo y sólo comunicación, en la medida que ha sabido superar, aunque sea por un momento y en situación, la fragilidad de su ser social real.

Ha sido Pierre Bourdieu quien ha puesto de manifiesto cómo los gestos más automáticos e insignificantes pueden brindar pistas sobre la identidad de quien los realiza y el lugar que ocupa en un espacio social estructurado. Bourdieu descalifica "la ilusión subjetivista que reduce el espacio social al espacio coyuntural de las interacciones, es decir, a un sucesión discontinua de situaciones abstractas" (Bourdieu, 1991: 241). En efecto, el error de interaccionistas y etnometodólogos consiste en definir la situación no como un episodio en el que se encuentran ubicaciones

reales en lugares reales de una estructura objetiva, sino como avatares irrepetibles en que seres singulares generan oportunidades no menos singulares. Pero esa virtud poco menos que portentosa del encuentro casual es una quimera. Los cruces en apariencia espontáneos nunca dejan de estar orientados por la percepción de indicadores objetivos, por tenues que resulten, que se desprenden de una inspección que, ya a primera vista, procura pistas indicativas de una eventual desventaja social preexistente. Pueden ser éstas pequeños rasgos relativos al cuidado personal o vestimentario, por supuesto, pero también conductas que advierten de una falta de autocontrol que predomina en los sectores sociales más débiles, como fumar o padecer sobrepeso (Grignon, 1993). Bourdieu llama la atención acerca de cómo esa función identificadora indirecta puede venir dada hasta por los gustos personales que se detentan o proclaman, a partir de los cuales los interactuantes podían ser localizados en un esquema clasificatorio capaz de distinguir adhesiones ideológicas, inclinaciones culturales, pero sobre todo emplazamientos estratégicos del organigrama social en vigor.

No vale llamarse a engaño. No existen sociedades anónimas, es decir, formas de vínculo social cuyos componentes humanos sean totalmente extraños unos a otros. Quizás existan espacios del anonimato, pero no puede haber seres espaciantes —permítase evocar a Heidegger— anónimos, es decir, individuos que desarrollen en esos espacios vínculos completamente desafiliados. Sólo en mera teoría nos corresponde el derecho a ser reconocidos como no reconocibles. Puede ser que existan territorios sin identidad, pero no cuerpos sin identificar, es decir, sin enclasar. Ni los espacios públicos o semipúblicos urbanos —la calle, la plaza, el vestíbulo, el parque, el transporte público, el café, la discoteca…— ni los supuestos no-lugares —aeropuerto, hotel, centro comercial…— son excepciones de ese mismo principio que establece que pensar es pensar socialmente y pensar socialmente es clasificar socialmente, es decir, aplicar sobre la realidad circundante una trama taxonómica que no tolera la ambigüedad y la neutraliza.

Nadie es un desconocido total. Hay quienes ni siquiera pueden intentar serlo. Otros consiguen prolongarse un poco más en su intriga, aunque no se tarde en desenmascararlos y, como suele decirse, "ponerlos en su lugar". Es a quienes somos capaces de

mantener por más tiempo una apariencia de clase media que nos es dado gozar de comarcas en las que reina sólo la comunicación, en algunos casos hasta exaltada por todo tipo de emociones compartidas. La ecúmene del lenguaje nos ha rescatado de lo real, nos ha deparado la ilusión de que era posible ser nadie, ser cualquiera, ser todos; perder nombre y domicilio; no haber nacido antes de *ese* momento. Habíamos creído que nos era dado esconder nuestra vida, pero no hemos podido; nunca podemos del todo. Siempre brindamos más información sobre nosotros de la que nos imaginamos y de la que desearíamos. Tenía razón Ortega y Gasset (1966 [1929]: 81-90] cuando afirmaba que nuestra pretensión de que podemos ocultar algo que nos conviene que los demás no conozcan está del todo injustificada: "Somos transparentes los unos a los otros". Walter Benjamin llegó a una conclusión parecida cuando, en sus comentarios sobre Baudelaire, reconocía que "nadie es del todo indescifrable" (Benjamin, 1970 [1939]: 105. Por eso es inútil resistirse a la identificación, porque nos pasamos el tiempo aplicando sobre los demás lo que los demás aplican sobre nosotros: un entramado preexistente de categorías, algunas de las cuales, excluyentes e incapacitadoras. Porque los participantes en cualquier encuentro aplican esquemas de percepción y reproducen principios normativos que determinan la definición y el transcurso de cada secuencia de acción, no podemos evitar que los pequeños detalles nos delaten. Podemos sacrificar nuestra identidad para ser aceptables para los otros, pero falta que los otros acepten y den por buena la ofrenda. No existen, salvo en el campo de lo virtual o de la fantasía, sociedades desencarnadas, relaciones inmateriales entre seres sin un cuerpo. Más tarde o más temprano aquéllos con quienes estamos reconocerán las marcas visibles o invisibles que detentamos sin querer y en las que está inscrito quiénes somos, cómo hemos llegado hasta aquí y a dónde queremos ir a parar.

CAPÍTULO 3

MORFOLOGÍA URBANA Y CONFLICTO SOCIAL

UNA ESPECIE DE ESPUMA QUE GOLPEA LA CIUDAD

Se ha remarcado lo suficiente que resulta ingenua e injustificada la pretensión, que desde el diseño de ciudad suele sostenerse, de que la constitución desde el proyecto de una morfología urbana determina de manera automática la actividad social que se va a desarrollar en su seno. Esa suerte de idealismo urbanístico trabaja a partir de la pretensión de que la forma urbana es una especie de sistema conductista que orienta las actuaciones humanas a partir de reflejos condicionados de los que la fuente es la disposición de los volúmenes arquitectónicos o la distribución de los elementos de un espacio público. En cambio, sabemos que es otra morfología —la social— la que tiene siempre la última palabra acerca de para qué sirve y qué significa un determinado lugar construido. Ahora bien, no es menos cierto que los estímulos físicos procurados por un medio ambiente proyectado están en condiciones de desencadenar ciertas pautas de comportamiento o cuando menos predisponer a ellas, de forma que una toma de postura por parte de un grupo humano podría a su vez depender "de una determinada configuración de los estímulos existentes en un determinado contexto urbano" (Harvey, 1977: 83).

Las movilizaciones colectivas en exteriores urbanos son un excelente ejemplo de cómo la morfología urbana no es un factor determinante, pero sí condicionante. La manera de cómo los grupos humanos que mantienen determinados intereses en común deciden salir a la palestra para visibilizarlos tiene en cuenta el espacio sobre el que despliegan sus deseos o sus impugnaciones. Con frecuencia ese espacio devenido marco para la vindicación y la protesta es el centro de la ciudad en que se vive o incluso otra distinta a la que los protestatarios se desplazan para hablar juntos y en voz alta de los asuntos que les incumben más directamente, pero no es menos frecuente que el lugar en que la movilización del grupo humano agraviado se apropie del entorno de su vida cotidiana, las proximidades de su propia vivienda —su calle, su plaza…—, sobre todo cuando las reclamaciones planteadas se refieren a las condiciones de vida más inmediatas, como puedan ser los servicios públicos, las infraestructuras barriales o la vivienda. Así ha sido desde que existen ciudades y en ellas se escenifican conflictos sociales de todo tipo: una fracción agravia-

da de la sociedad toma los entornos de su propia cotidianeidad y, si es preciso, los convierte en baluartes a defender de enemigos externos que pretenden tomarlos. Ha ocurrido una y otra vez con motivo de todo tipo de luchas obreras y, más recientemente, en el marco de luchas específicamente barriales, no porque las anteriores no lo fueran —en el sentido de que escogían el propio entorno inmediato como arena para el enfrentamiento—, sino porque las motivaciones para la acción colectiva estaban directamente relacionadas con condiciones de vida que los propios vecinos, en tanto que tales, consideraban inaceptables.

En todos los casos, y desde que existen, los polígonos de viviendas —los barrios populares de bloques, las ciudades-satélite, las ciudades-dormitorio…— han sido escenario de muchas de esas movilizaciones y con frecuencia han aparecido como núcleos de acción antagonista o impugnadora difíciles de controlar y capaces de demostrar una notable capacidad para la actuación concertada. Como se sabe, con sus precedentes directos en las casas baratas de finales de los años veinte, los conglomerados urbanizados basados en grandes bloques de viviendas responden a un modelo que se empieza a experimentar y que da a conocer sus expresiones más interesantes en los años treinta —los *siedlungen* alemanes o las *höfe* austriacas, por ejemplo—, se pervierte de la mano de los urbanismos nazifascista y soviético y se generaliza, ya completamente envilecido, en la década de los sesenta, en la que todas las grandes ciudades europeas y otras muchas del mundo entero ven desperdigarse por sus periferias grandes barrios de bloques de casas, obedeciendo a un esquema cuya expresión más elocuente y espectacular serían los *grands ensembles* franceses o los *new towns* británicos. Este tipo de macrounidades residenciales encarnaba —a pesar de que de forma del todo distorsionada por la preeminencia de intereses políticos o inmobiliarios— el modelo de núcleos urbanos integrales que concibieron los Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna y que el urbanismo y la arquitectura organicistas se encargaron de difundir.

La doctrina en la que se fundamentaban, al menos en su raíz, es bien conocida y destaca precisamente por instalar la vivienda en el centro de sus preocupaciones. ¿Cuáles eran sus objetivos, de los que las viviendas en bloque querían ser la realización?: simplificación, economía de reagrupamiento, control legal de la edificación, pedagogía pública, salud, higiene, antiacademicismo,

organización de la circulación, orden funcional, separación de funciones, cuestionamiento de la trama de calles convencional y especialmente la idea de unidad de vecindad, tan cara a la tradición visionaria de Owen o Fourier, de una solución planificada al problema de la vivienda por medio de grandes grupos de viviendas, protegidos del tráfico urbano y levantados en grandes extensiones de terreno lo más liberados que fuera posible de constreñimientos financieros, políticos o técnicos. Se trataba, al menos en principio, de levantar conjuntos de bloques elevados de viviendas, al margen de las tramas viarias clásicas, y sometidos a una fuerte zonificación, con una radical separación entre las viviendas y el resto de actividades.

Esta propuesta morfológica tenía o pretendía tener, como es bien sabido, unas fuertes implicaciones sociales en la medida en que preveía la dotación de zonas verdes y de esparcimiento interiores a cada isla, instrumentos formales al servicio de las prácticas de sociabilidad y de la articulación de una determinada noción de comunidad. En la práctica, sin embargo, la proliferación de este tipo de morfología urbana vino marcada por la mala calidad de los materiales empleados, el uso generalizado de sistemas de construcción basados en el prefabricado, el poco cuidado a la hora de generar calidad en los intersticios, la inexistente atención por el mantenimiento de las obras, la escasa o nula actuación en materia de equipamientos y comunicaciones, todo estimulado ya por los atractivos que la explotación del terreno en materia de edificabilidad implicaba por la obtención de beneficios económicos rápidos y abundantes o por el interés de las administraciones para solucionar de manera expeditiva los problemas de demanda masiva de vivienda que los grandes movimientos demográficos hacia las ciudades estaban provocando. El resultado final fue que el énfasis planificador heredado del racionalismo se convirtió, en la mayoría de casos, en planificación de la pura segregación, adoptando la forma además de aquello que se ha calificado acertadamente como "barraquismo vertical". Otra cosa es que, como veremos enseguida, algunos de los efectos en materia de vida comunitaria previstos sí que se lograran y que determinadas formas de acción social fueran, si no provocadas, sí facilitadas por la morfología de las viviendas en bloque.

Esa crítica altamente negativa de la vivienda social de masas tuvo ocasión de ser matizada después, una vez abandonada como

tipología de crecimiento urbano. Hubo quien planteó la necesidad de una crítica a la crítica fácil contra las agrupaciones de viviendas en bloques que ha sido dominante en los últimos años desde prácticamente toda las instancias con competencia sobre la cuestión del crecimiento urbano (Ferrer, 1996). El argumento de base era que, con todos sus inmensos defectos, la construcción de conglomerados de bloques implicó, en un cierto momento y de entrada, la definición de las expansiones urbanas y de la ciudad misma colocando en primer término la cuestión de la vivienda social, que adquiría así un protagonismo que ni había tenido nunca ni recuperará posteriormente. Esta defensa no ignoraba —más bien al contrario— los innumerables defectos de este tipo de edificación como consecuencia de las condiciones de sometimiento a principios de beneficio económico o político-institucional y a la pésima calidad arquitectónica de la mayoría de los proyectos, pero sí que subrayaba que la forma de agregación de las viviendas y la provisión de espacios para el encuentro —aparte de otros méritos, como por ejemplo las nuevas formas de habitabilidad o la evidencia de que realmente no había alternativas habitacionales por los grandes cambios demográficos que experimentaron las sociedades urbanoindustriales europeas— potenciaron expresiones de vida colectiva, una de las cuales fue justamente la de la movilización para la lucha social.

Este estilo de crecimiento urbano empieza a recibir críticas sistemáticas y generales en todo el mundo a partir de los años setenta. Entre las causas explícitas que determinan su abandono figuran sin duda su fracaso para articularse en criterios de ordenación territorial más amplios, la arbitrariedad de sus ubicaciones territoriales, la evidencia de que no se habían tenido en cuenta multitud de factores infraestructurales y de comunicación, su inviabilidad económica y funcional, entre otros factores. Haría falta considerar, no obstante, si entre los factores que condenaron a muerte la política de vivienda social en bloques no debería figurar en lugar destacado la evidencia, perfectamente constatada a través de ejemplos recurrentes y generalizados, de que este tipo de agregaciones humanas acababan constituyendo un núcleo de conflictividad difícil de fiscalizar políticamente y complicado de someter en cuanto experimentaba alguno de sus periódicos estallidos de descontento social. Y esto sería válido tanto para el caso en el que estos conglomerados se convertían en focos de margi-

nación autogestionada como cuando se convertían en referentes de lucha de clases.

De hecho, en buena medida el sistema de bloques implicaba una alternativa al hacinamiento de la clase trabajadora en determinados barrios viejos o en centros urbanos, ejecutada en nombre de principios de salubridad pública y de bienestar social, pero no menos ante la evidencia de cómo esos barrios populares resultaban fáciles de cerrar con barricadas y se convertían en auténticos fortines desde los cuales los sectores más ingobernables de la ciudad se habían hecho tantas veces fuertes y habían resistido el asedio de la policía e incluso del ejército. Es bien sabido que esta tendencia de las clases trabajadoras europeas a cerrarse en barrios intrincados y convertirlos en fortines insurreccionales es lo que había justificado en buena medida las actuaciones urbanísticas presentadas como de "esponjamiento" e "higienización" urbanas a lo largo de los siglos XIX y XX, de las cuales la de Haussmann en París sería el paradigma. Ahora bien, esta alternativa consistente en llevarse a la clase obrera a los suburbios y alejarla de los núcleos de las ciudades comportó resultados imprevistos, entre ellos el de constituirse en un artefacto de sociabilidad tampoco tan distinto del de la vecindad tradicional, incluyendo su capacidad para devenir, en ciertas circunstancias, escenario para la autoorganización para la defensa de intereses de clase.

En cuanto empezó a aplicarse esa política de exilio de la clase trabajadora a los alrededores de las ciudades se puso de manifiesto que la ciudad burguesa iba a pasar de sentir el enemigo de clase en su corazón a sentirlo alrededor, rondándole, levantando un sitio permanente en torno a ella. Se le daban razones para que Le Corbusier notara lo que era cierto en el momento en que se redactó la Carta de Atenas y que lo es en la actualidad. Primero, "que los suburbios son los descendientes degenerados de los arrabales" y, luego, que el suburbio "es una especie de espuma que golpea la ciudad" (Le Corbusier, 1986 [1942]: 41). Ya en las jornadas de junio de 1848 en París se vio a los obreros asentados en las comunidades periféricas marchar sobre el centro de la capital francesa, y lo mismo pudo contemplarse en la Comuna de 1871. Las *banlieues* —convertidas en nidos revolucionarios o de agitación social— empezaban a ocupar el papel de los *faubourgs* en las luchas sociales ya desde mediados del siglo XIX, en un

proceso del que en las últimas décadas no hemos hecho sino conocer nuevos episodios en todo el mundo: descontentos que cercan literalmente las ciudades o multitudes de trabajadores o desheredados que, desde sus barrios de concentración en la periferia urbana, acuden a los centros urbanos para inundar con sus protestas —a veces rabiosas— las hasta entonces confiadas zonas de negocios o para hacerse presentes físicamente en los centros históricos ante las sedes de las instituciones que consideraban causantes de sus desgracias. La historia de los cinturones rojos europeos es la historia de los episodios en que columnas de trabajadores en protesta salen de ellos para invadir y conquistar sus respectivos centros metropolitanos.

Para entender el papel de los grandes barrios de bloques en las formas de lucha social de las últimas décadas podríamos fijarnos en el caso estudiado por Manuel Castells y un equipo de investigadores por él dirigido de uno de los *grands ensembles* franceses por excelencia, el de Sarcelles, finalizado en el año 1974, con 13.000 viviendas y más de 60.000 habitantes en aquel momento (Castells, 1986 [1974]: 118-148 y Castells, 1978). Allá se desarrollaron luchas sociales de gran entidad contra el Estado, en tanto que administrador del crecimiento urbano del que los vecinos de aquella ciudad-dormitorio se sentían víctimas. La tesis de Castells es que lo que allí se produjo fue una traslación al campo vecinal de una dinámica casi idéntica a aquella de la que había surgido el primer sindicalismo obrero a mediados del siglo XIX, en la medida que los altos niveles de socialización de los entornos habitados que conocieron las viviendas de masas descubrieron un conjunto de intereses comunes, en una unidad de vecindad que reproducía las condiciones de concentración capitalista de la producción y la gestión que habían conocido las grandes concentraciones fabriles de la revolución industrial y que estuvo, a su vez, en el origen de los primeros sindicatos obreros. Esto se podría traducir en un cambio no sólo en las formas de lucha obrera, sino en el propio escenario escogido para ellas, que no es únicamente el de la esfera de la producción, sino el de áreas metropolitanas en que se han reproducido, en términos espaciales, la lógica del fordismo. La producción en cadena de la fábrica se traslada ahora de manera generalizada —justo de la mano de los grandes polígonos de vivienda— a la "vida en cadena" que caracteriza —o debería caracterizar— la manera de habitar los

grandes polígonos de viviendas en las periferias urbanas. Se pasa de la lucha de los vecinos-obreros, como obreros, haciéndose fuertes en sus barrios en las grandes revueltas urbanas contemporáneas anteriores, a la lucha de los vecinos-obreros, en cuanto vecinos, en los grandes conglomerados de viviendas que rodeaban las grandes ciudades europeas desde finales de los años sesenta y a lo largo de toda la década de los setenta. En los nuevos barrios de bloques europeos se desarrollan luchas por la mejora en las condiciones en que se ejecuta el sistema de reproducción y en lo que se da en denominar "salario indirecto": vivienda, transporte, escuela, servicios públicos, infraestructuras, equipamientos... (Fernández Durán, 1996: 143-145).

Se está hablando de cómo en estas condiciones, tan directamente vinculadas a la proliferación de polígonos de viviendas, se podía producir por primera vez una percepción en clave de lucha de clases del significado del fenómeno urbano. Entra en cuestión entonces un aspecto fundamental en la vieja discusión sobre el valor y el sentido del urbanismo producido por el Movimiento Moderno en materia de vivienda de masas. Si se pusiera el acento en su evaluación positiva, tendríamos que, por criticables que fueran con respecto de las condiciones de proyectación, ejecución, asignación, mantenimiento, etc., respetaron elementos de aquel proyecto moderno de grandes nucleaciones orgánicas de vivienda social que se derivaban directamente de su inspiración sindicalista, como por ejemplo la adopción de islas abiertas, la incorporación de centros cívicos y sobre todo la apología que hacían del modelo de unidad de vecindad. Si, por el contrario, interpretamos las propuestas racionalistas de grandes concentraciones aisladas de vecindad obrera como una estrategia al fin y al cabo destinada a generar conformismo entre los trabajadores, lo que tendríamos es que la situación urbanística generada acabaría propiciando tarde o temprano que los conflictos latentes deviniesen abiertos, lo que acabaría haciendo "posible el aprovechamiento de tales espacios comunes con fines no deseados" (Iglesias *et al.,* 1970: 62).

Esa tendencia de los polígonos de viviendas a resultar escenario de conflictos se ha mantenido en toda Europa, como lo demuestra el hecho de que vengan siendo periódicamente escenario de estallidos de aquello que los medios de comunicación tildan de "violencias urbanas", en que el calificativo "urbano" no es sino

"una eufemización de una violencia social vinculada a las relaciones sociales de exclusión" (Macé, 1999: 61). Se trata de auténticas revueltas protagonizadas por sectores insumisos de la población, sobre todo por jóvenes hijos de la antigua clase obrera —lo que es lo mismo en casi todos los sitios que decir de la inmigración o las repatriaciones postcoloniales— que se rebelan contra la condena a la postración a la que se les ha abocado. En estos casos, la liquidación del sindicalismo de clase tradicional y su desplazamiento de la fábrica al barrio se ha visto sustituida por una creciente miserabilización de determinados polígonos de viviendas, cuya población se ha visto victimizada por el paro y la precarización laboral o por el desguace generalizado de las políticas sociales de lo que un día fuera o quisiera haber sido el Estado del bienestar, y ello en todas sus variantes: escolarización, atención sanitaria, servicios sociales y, sobre todo, crisis absoluta del alojamiento social. El tono despiadado que ha tomado la desindustrialización y la revisión liberal del Estado-providencia se ha traducido en un fuerte aumento del malestar, sobre todo entre una masa de jóvenes a los que se les ha escamoteado literalmente el futuro y que han aprovechado la mínima oportunidad para expresar radicalmente su frustración.

Es ése el momento en que el peligro de las grandes concentraciones de viviendas socialmente homogéneas abandona sus reclamaciones explícitamente político-sindicales para desplazarse al campo difuso de una inorganicidad de aspecto anómico, que —al menos tal y como es mediáticamente exhibida— recuerda a las revueltas "sin ideas" en la Europa preindustrial o los levantamientos que protagonizan sectores del subproletariado urbano a lo largo del siglo XIX. Se trata ahora de estallidos de odio contra las instituciones y su policía, motines que —como consecuencia de la creciente etnificación de la miseria y la marginación urbanas— han podido tomar eventualmente el aspecto de "raciales", "étnicos" o —en un último periodo y por la imagen oficial, mediática y popularmente propiciada acerca del Islam— incluso religiosos. Los medios de comunicación pueden entonces mostrar a una nebulosa turba de jóvenes airados, previamente mostrados una y otra vez como asociados a la delincuencia, la drogadicción o al fundamentalismo religioso, abandonarse al pillaje de establecimientos, al incendio masivo de automóviles y a los enfrentamientos con la policía. Los ejemplos son numerosos desde finales

de la década de los setenta hasta ahora mismo. La gran explosión de rabia social que conocieron las *banlieues* francesas en el otoño de 2005 ha sido el máximo exponente del potencial conflictivo que mantienen en Europa los barrios de grandes bloques de viviendas en zonas periurbanas.

En todos los casos, hubo un elemento común y básico para esa creciente conflictivización de las áreas metropolitanas habitadas por obreros y sus familias y para que en ellos se reprodujera —aunque fuera usando lenguajes organizativos y de movilización singulares y reclamando metas distintas— la tendencia a convertir los espacios en que se vivía en baluartes desde los que expresar, como hubiera escrito el situacionista Vaneigem (1988 [1977]), la furia por su secuestro. Ese factor fue —una vez más — el de la concentración. Es decir, la aceleración-intensificación que en cualquier momento podían conocer las relaciones cotidianas entre personas socialmente homogéneas para llevarlas a hacer lo mismo, en un mismo momento y lugar, en función de unos mismos objetivos compartidos —en eso consiste básicamente toda movilización— era la consecuencia directa de un hecho físico simple, pero estratégico, cual era la copresencia y la existencia de un nicho de interacción permanentemente activo o activable.

La acción colectiva resultaba entonces casi inherente a una vida cotidiana igualmente colectiva, en la que la gente, como suele decirse, *coincidía* en el día a día, se veía las caras, tenía múltiples oportunidades de intercambiar impresiones y sentimientos, se convertía en vehículo de transmisión de todo tipo de rumores y consignas. No era, como se ha escrito una y otra vez, el fracaso de la socialización, sino el desenmascaramiento de la socialización institucionalizada y su sustitución por formas extremadamente enérgicas de sociabilidad fusional. La contestación, incluso la revuelta, estaban ahí, predispuestas e incluso presupuestas en un espacio que las propiciaba a partir de la facilidad con que en cualquier momento se podía "bajar a la calle", y además a la propia calle, la que se extendía inmediatamente después del vestíbulo de la escalera, en un espacio exterior en el que el encuentro con los iguales era poco menos que inevitable y donde era no menos inevitable compartir preocupaciones, indignaciones y, luego, la expresión de una misma convicción de que

era posible conseguir determinados fines por medio de la acción común.

Por rudimentarios y maltratados que fueran los espacios de coincidencia suscitados, el modelo racionalista de vivienda de masas que pervivía todavía en los polígonos había propiciado un ambiente estructurante, en el sentido de desencadenante —en otros casos inhibidor—, de determinadas relaciones sociales, entre ellas las asociadas a la actuación colectiva en pos de objetivos comunes. *Concentrar* se reconocía una vez más como sinónimo de *concertar* o, dicho de otro modo, nos volvíamos a encontrar con las consecuencias del factor aglutinante en los procesos de contestación, factor que no resulta de otra cosa que de la existencia de contextos espaciales que favorecen la interacción inmediata y recurrente (Auyero, 2005). De ahí que resulte del todo plausible la existencia de una voluntad de, vista la experiencia histórica, evitar a toda cosa la concentración si ya no de una clase obrera nacional en buena medida domesticada y en cierto modo disuelta hoy, sí de las nuevas y las viejas versiones de las que Louis Chevalier llamara, en un célebre ensayo, "clases peligrosas" (Chevalier, 1969), es decir, aquellos grupos sociales que por una causa u otra pudieran resultar ingobernables; evitar que pudieran enrocarse para conspirar o para defenderse en aquello que fuera la intrincada trama de ciertos barrios antiguos de las grandes ciudades y más tarde las grandes concentraciones de bloques sociales, convirtiendo unos y otros en focos permanentemente al borde de la perturbación del orden social dominante.

GUETO Y PRISIÓN

En todo proyecto urbanístico siempre hay mucho más que una mera intención ordenadora que emplea para sus fines determinadas composiciones formales. Existe, detrás de cada iniciativa en materia urbanizadora, una doctrina relativa a lo que se quiere que suceda o que no suceda en ella, a qué tipo de acontecimientos se pretenden propiciar o evitar a toda costa. En ese orden de cosas, cabe reconocer que la hipótesis según la cual las dificultades a la hora de controlar política y policialmente las ciudades-dormitorio fue una de las razones que determinaron su abandono como tipología a practicar, es osada, aunque plausible. Ahora bien, lo que debería estar claro es que entre estos factores que, incluyendo aquél o no, provocaron el declive de los barrios populares de bloques no figura el de la solución definitiva de los

problemas de acomodo de los más desfavorecidos que provocaron su generalización. Las abominables y abominadas ciudades-dormitorio de los sesenta resultaron de una intervención pública que ensayó soluciones al cada vez más acuciante problema de la vivienda, un problema que hasta entonces había sido aliviado a través de la igualmente detestable alternativa de la autoconstrucción en agrupaciones chabolistas. No se discute que tanto una solución como la otra fueron indeseables y es difícil justificar un elogio tanto de la infravivienda barraquista como de la construcción casi fraudulenta de bloques en pésimas condiciones. Ahora bien, *eran ciertamente soluciones*, y soluciones a un problema que no ha dejado nunca de existir, si es que en ciertos sentidos no se ha agudizado con la persistencia de una demanda que continúa bien activa: la de los jóvenes que quieren constituir nuevos hogares, la de las personas mayores y los empobrecidos en general que sólo pueden pagar alquileres muy bajos y, una vez más, como siempre, la procedente de una inmigración hacia las grandes ciudades del capitalismo avanzado que se ha vuelto a intensificar por las demandas de los nuevos ciclos económicos.

El caso de las dinámicas migratorias que atraen hacia los núcleos urbanos a individuos y familias destinados a alimentar el mercado laboral es elocuente. Ese mismo tipo de población procedente del exterior, que en fases anteriores se había asentado en barrios de autoconstrucción y luego en los grandes barrios de bloques en las periferias urbanas, se ve hoy condenada a vivir en unas crecientes condiciones de clandestinidad, no sólo jurídica y laboral, sino también habitacional. Sin ningún tipo de previsión de vivienda social para ellos, se les obliga a dispersarse por la trama urbana en busca de la escasa oferta de vivienda asequible para ellos. En Francia, en el verano de 2005, poco antes de que estallara la insurrección en las viviendas HLM, habían ardido en pocos días dos edificios ocupados por inmigrantes, con el resultado de dieciséis muertos en cada caso. Al año siguiente, en agosto de 2006, la policía francesa desalojaba por la fuerza a más de mil inmigrantes de origen africano que desde hacía cuatro años tenían ocupadas unas instalaciones escolares abandonadas en Cachan, cerca de París. Tales sucesos advirtieron de la crudeza de la vida de los inmigrantes más recientes, que tenían que acomodarse como podían en cualquiera de los cientos de edificios insalubres e

inseguros diseminados por los barrios más deteriorados de París, de otras ciudades y de sus respectivos extrarradios.

No cabe duda de que el origen de las "violencias urbanas" que estallaban generalizadamente en las *banlieues* francesas en el otoño de 2005, pero que se habían convertido en recurrentes desde hacía casi veinte años atrás, trasciende las competencias del urbanismo, pero éstas no le son del todo ajenas. Las 752 "zonas urbanas sensibles" censadas por el gobierno francés eran, en casi todos los casos, grandes conjuntos de vivienda social, esa fórmula de construcción masiva que se consideraba en crisis. Como se acaba de subrayar, hasta principios de los años setenta, la política de grandes bloques de viviendas había servido para absorber a los cientos de miles de inmigrantes y de repatriados de las colonias emancipadas. Los grandes conjuntos e incluso las nuevas ciudades fueron la alternativa para asentar a esa nueva población, aunque fuera en zonas mal comunicadas, estranguladas entre infraestructuras viarias, sin apenas equipamientos… En un cierto momento, coincidiendo con la instalación en las cercanías de esos núcleos populares de otros de viviendas unifamiliares destinadas a clases medias, se inicia un proceso de deterioro que devalúa las viviendas y las convierte en las únicas asequibles para la última hornada de inmigrantes. Muchos de esos barrios de bloques son destruidos, algunos de notable valor arquitectónico, como La Cité des 4000, en La Courneuve. En un artículo copiosamente reproducido en su día —a la sombra de los acontecimientos en Francia—, el arquitecto y urbanista François Chaslin se preguntaba de qué iba a servir la demolición masiva de las 250.000 viviendas, que un día fueron sociales, en una política que parecía ensañarse extrañamente contra las construcciones más valiosas arquitectónicamente —los trabajos de Emile Aillaud y Jean Dubuisson, por ejemplo—, patrimonialmente o hasta sentimentalmente, como en los casos en que los vecinos se movilizaban para impedir la destrucción de sus bloques.

La situación en el Estado español no es menos desoladora por lo que hace a políticas de vivienda social sencillamente inexistentes. Los núcleos de bloques que sirvieron en su día para realojar a los chabolistas han heredado su estigma y continúan siendo un foco de miseria y marginación que los planes de rehabilitación de seguro que ni siquiera lograrán aliviar. El proceso que, a partir de los años setenta, lleva a una recuperación capitalista de

los centros urbanos, rehabilitados para convertirlos en polo de atracción para clases medias y altas dispuestas a reinstalarse en cascos viejos vendidos como cargados de valores históricos y sentimentales, ha conllevado políticas masivas de desalojo de antiguos inquilinos, muchas veces mediante el hostigamiento y la coerción, lo que se da en llamar *mobbing inmobiliario*. Los barrios de bloques ocupados por la antigua clase obrera defienden las prerrogativas conseguidas mediante la movilización y con frecuencia se blindan ante nuevos vecinos que puedan alterar la ya de por sí precaria estabilidad social obtenida, con frecuencia concretada en viviendas de propiedad que han resultado de lo que fuera la política franquista de "un operario, un propietario". En tal marco, las oleadas de inmigrantes que llegan convocados por las demandas de mano de obra informal acaban encontrando viviendas igualmente informales, auténticos sumideros en zonas depauperadas, hacinándose en pisos ruinosos —por los que pagan alquileres abusivos—, aprovechando pensiones ilegales, realquilando habitáculos a veces insólitos —balcones, patios interiores, camas calientes…— u ocupando fincas rurales abandonadas (cf. Martínez Veiga, 1997 y 1999). Los jóvenes precarizados tienen pocas posibilidades de adquirir un piso a precio de mercado y ninguna de encontrar algo asequible en un mercado de alquiler prácticamente inexistente, pero, si existe algún amago de iniciativa inmobiliaria de protección oficial, se cuida enseguida de advertir que sus destinatarios serán justamente compradores o inquilinos jóvenes, cuya pobreza se entiende que es provisional y superable, en contextos en que no se contempla la posibilidad de que alguien pueda pertenecer o acabar perteneciendo a algo que no sea una abstracta clase media universal. Toda iniciativa en materia de alojamiento social masivo es rápidamente tildada de promotora de guetos y cuestionada.

No es cuestión de insistir más en las dimensiones del problema de la vivienda en Europa y en España en particular, pero sí en que la alternativa a las viejas políticas de construcción social no han sido nuevas políticas de construcción social, sino la dimisión de entender la vivienda como un servicio público y la renuncia casi absoluta a plantearse la cuestión de su inaccesibilidad para una buena parte de la población. Es más, parece que la situación se invierte. Si en los sesenta y setenta se pudo ser testigo de expropiaciones masivas de suelo privado por parte de la Adminis-

tración, ahora son los Ayuntamientos los que se dejan expropiar por las inmobiliarias, en la medida en que han descubierto que poner terrenos públicos al servicio de la promoción privada y la especulación constituye una de sus grandes fuentes de recursos, si no la más importante. El resultado final: un marco definido por la casi desaparición de la vivienda protegida y de promoción pública, una oferta de alquileres cada vez más escasa y más cara y, aun, la desaparición de las pensiones baratas en los centros urbanos deteriorados, que eran el último recurso de las personas en situación más precaria. Pero si acaso la preocupación por la vivienda social se recuperara y se retomara el papel central de la gestión pública en el crecimiento urbano, está claro que no se traduciría en una revitalización de lo que fueron las políticas de grandes conjuntos residenciales para las clases populares ni la tipología de los desprestigiados polígonos de viviendas. Y es probable que en el descarte de este tipo de opción figure el fracaso de este formato urbanístico para purgar la vida urbana de su crónica tendencia al conflicto y su predisposición a ser justamente lo contrario de lo que se preveía que fueran, es decir, núcleos desde los cuales los poderosos recibieran noticia de la consubstancial condición ingobernable de las ciudades.

En diciembre de 1985 se inicia en España —bajo los auspicios de Enrique Múgica como ministro de Justicia y previo pacto entre los diversos partidos políticos autodenominados democráticos— una política carcelaria consistente en distribuir a los prisioneros de la organización armada vasca ETA en diversos presidios a lo largo y ancho del Estado. Esa iniciativa —conocida como "política de dispersión de presos"— fue luego recurrentemente cuestionada, incluso por algunos de los partidos que inicialmente la habían dado apoyo. La función de esa orientación en política penitenciaria fue —así se explicitó— asegurarse de que los presos de ETA nunca aparecerían reunidos en un centro en la suficiente cantidad y capacidad de contacto como para que su agrupación física se tradujera en organización, conspiración para la desobediencia y finalmente formas de resistencia. No deja de ser significativo que un autor como Loïc Wacquant —fuente de reflexión teórica tanto para la cuestión del gueto (Wacquant, 1997) como para las políticas de represión y castigo de la pobreza que aparecen encubiertas bajo el epígrafe de "lucha contra el delito" (Wacquant, 2003)— haya sido quien haya advertido que las

políticas presidiarias están siendo por doquier una continuación natural de las políticas de guetización de la miseria urbana y que la cárcel es de algún modo hoy una continuación natural del gueto, del que supondría una simbiosis estructural y un sustituto funcional. Tanto el gueto como la cárcel se conforman en instituciones de encierro forzoso: "El gueto es una especie de 'prisión social', mientras que la prisión funciona como 'gueto jurídico'. Ambos tienen como misión confinar a una población estigmatizada con el fin de neutralizar la amenaza material y/o simbólica que esa población plantea para la sociedad de la que, por decirlo así, ha sido extirpada" (Wacquant, 2006: 217-218). En ese orden de cosas, no es de extrañar que haya habido quien concibiera que ni siquiera el sistema carcelario debería tolerar que la concentración de presos, cuya homogeneidad fuera más allá de su condición de encerrados, acabara traduciéndose en capacidad de contestación organizada a su situación.

Así, a partir de esa misma apreciación de Wacquant, bien podríamos decir que las políticas urbanísticas antiguetos están orientadas no en vano en ese mismo sentido, esto es, el de dispersar a los excluidos, difuminar su descontento, obstaculizando de ese modo que, a partir del elemental contacto cara-cara, pudieran tomar conciencia de su situación, pero sobre todo de su capacidad de actuar colectivamente y con eficacia contra ella. La heterogeneidad social que se proclama buscar en la constitución de los barrios urbanos no sería entonces sino una estrategia para diluir la potencialidad cuestionadora de aquéllos a los que se ha colocado en los flancos más vulnerables y vulnerados del sistema de vida que unos gozan y muchos más han de sufrir. Dispersados, atomizados, alejados unos de otros, amontonados en reductos intersticiales, los desfavorecidos —los jóvenes sin perspectiva de incorporarse a la clase media, la depauperada y todavía desarticulada clase obrera que alimentan los inmigrantes, los nuevos marginados de toda la vida—, viviendo en agujeros separados unos de otros, verán colapsada cualquier oportunidad de contemplar hasta qué punto son muchos y capaces de impugnar con fuerza el desorden que padecen.

CAPÍTULO 4

CIUDADANO, MITODANO

Tenía razón Cornelius Castoriadis (1986: 19-26) cuando se quejaba de la trivialización de que estaba siendo objeto el concepto de *imaginario social*, que se había incorporado como naturalmente a todo tipo de discursos, tanto más o menos académicos como populares, de una manera además que hacía difícil reconocer en esas apropiaciones algo de lo que él había sugerido al plantear esa noción como central en su teoría. Esa tendencia al abuso y a la alegría en la utilización del concepto de imaginario no ha hecho sino agudizarse desde entonces. Así, de un lado están todas las lecturas hermenéutico-culturalistas que han hecho del imaginario uno de los ingredientes con que nutrir una especie de jerga oscurantista que remite a no se sabe bien qué tipo de entidad abstracta imposible de contornear teóricamente e ilocalizable en el mundo empírico; del otro, simplificaciones que se limitan a identificar mecánicamente la noción de imaginario con la marxista de ideología o la durkheimniana de representación colectiva, ellas mismas también objeto recurrente de simplificación.

Si atendemos ese ámbito concreto de lo que se presenta como *imaginarios urbanos*, el paisaje resulta entonces en especial desolador. Si en general los imaginarios han acabado sumergiendo lo que pudo haber sido su valor conceptual en un océano de distorsiones y opacidades —siempre basculando entre lo banal y lo soteriológico—, en las cercanías de las ciencias sociales de la ciudad la categoría *imaginarios* —ahora con la denominación de origen "urbanos"— ha caído de pleno en manos de los llamados "estudios culturales", esa apoteosis de la superstición de la autonomía de los hechos culturales que está causando estragos en lo que es su ya larga agonía. Un seguimiento pormenorizado de los avatares de la escuela revela enseguida su escasez de aportes teóricos serios y solventes, difíciles de encontrar entre una maraña de artículos menores producidos con sospechosa copiosidad. La contribución metodológica de los *cultural studies* ha sido pobre y se ha reducido a una depredación de propuestas ajenas, entre ellas algunas de las impugnadas desde la propia corriente (Reynoso, 2000). El resultado: un eclecticismo que, como suele ser habitual, no hace sino disimular la mediocridad de sus resultados. Por otro lado, a pesar de presentarse como algo parecido a una

antidisciplina, los estudios culturales han acabado propiciando nuevas formas de autoritarismo ortodoxo, a costa de desfigurar cada vez más lo que de valioso había en su propio proyecto inicial, derivado de la obra de Raymond Williams, Richard Hoggart o Stuart Hall, entre otros. En particular, en manos de los estudios culturales la noción de *imaginarios urbanos* ha acabado convirtiéndose —como culminación de su deriva— en instrumento al servicio tanto de la legitimación simbólica de las instituciones políticas de la ciudad como de la promoción mercadotécnica de sus singularidades estéticas de cara a promotores inmobiliarios, clases medias ávidas de nuevos y viejos "sabores locales" y al turismo, todo ello en un contexto generalizado de reapropiación capitalista de las metrópolis y de conversión de éstas en mero producto de y para el consumo.

Es por ello —por los derroteros que está tomando la noción de imaginarios urbanos y el tipo de señores a los que ha acabado sirviendo— que convendría recuperar autores que empezaron hace años a usar el concepto de *imaginarios urbanos*, seguramente sin ni siquiera intuir en qué acabaría convirtiéndose con el tiempo. Me refiero a Raymond Ledrut, quien acuñó en su momento la categoría teórica de *forma social* justo para remitirse a la interrelación intensa e íntima entre la morfología social y el orden de las representaciones, poniendo de manifiesto no ya su mutua dependencia, sino su indiscernibilidad mutua. Ledrut escribía: "El realismo banal quiere depurar la sociedad de sus imaginarios, pero olvida que éstos son reales y forman parte de la sociedad real [...] Esos imaginarios no son representaciones, sino esquemas de representación. Estructuran a cada instante la experiencia social y engendran tanto comportamientos como imágenes reales" (Ledrut, 1987: 84).

La ciudad, en efecto, no es sólo una agrupación de volúmenes construidos, ni una trama de canales y conexiones ni una sociedad de individuos, segmentos e instituciones. No es sólo suma de cantidades contables o estadísticas, sino organización o estructura de calidades socialmente establecidas. Una ciudad es sobre todo un campo de significaciones. Son esas significaciones las que proveen de la materia prima de la que está hecha la experiencia urbana, que es justamente lo que el científico social toma como su objeto de conocimiento. Experiencia como vivencia subjetiva, pero no menos como experimentación empírica, co-

mo conducta; emoción y textura; al tiempo sentimiento, sensación y acto. Como escribe Ledrut (1973: 12): "Las significaciones no existen en una ciudad en sí misma, separada de la práctica que llevan a cabo los hombres de un tiempo y de un mundo [...], no están ni en las cabezas ni en las cosas, están en la experiencia: aquí la experiencia urbana".

Una sociedad —urbana, por ejemplo— no consiste en una acumulación de estratos superpuestos, el superior conteniendo las constelaciones ideológicas y el inferior, la morfología social en sí. Una sociedad es un sistema de relaciones entre seres humanos, relaciones jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones y que tiene cada una un peso específico en la producción y reproducción social. Es decir, los imaginarios no son meras proyecciones especulares, a la manera como entienden las interpretaciones vulgares la relación entre infraestructura y superestructura en Marx, ni modalidades ideales del sistema social, como ha venido pretendiendo el estructuralfuncionalismo menos exigente teóricamente. Si tuviéramos que plantearlo en términos marxistas, ese orden de significaciones —o al menos buena parte de sus elementos— no tendría por qué ser un mero sistema de meras proyecciones o emanaciones epifenoménicas, puesto que —como nos ha recordado Maurice Godelier (1989: 165-168)— la distinción entre infraestructura y superestructura no es una distinción entre niveles ni entre instancias o instituciones —aunque así pueda aparecer—, sino que es sobre todo una distinción entre funciones. De igual forma que las representaciones colectivas no son en Durkheim un espejo de la realidad social, sino la *realidad social*, desvelada como constructo construido, pero deconstruible y reconstruible en todo momento. La infraestructura es, en Marx —recordémoslo—, una combinatoria de diversas condiciones materiales y sociales que permite a los miembros de una sociedad producir y reproducir los medios materiales de su existencia social. Tales condiciones son las ecológicas y geográficas concretas, las relaciones de producción, pero también las fuerzas productivas, que son los medios materiales e *intelectuales* que utilizan los miembros de dicha sociedad después de haberlos inventado, copiado o heredado. En nuestro caso —el de la ciudad— buena parte de esos esquemas de significación o imaginarios están ahí no como una ilusión espectral o un espejismo de la sociedad urbana, sino como un factor de cohesión, desarrollo y prosperidad,

como no menos de los conflictos que la desgarran y hacen que pase buena parte de su tiempo enfrentándose consigo misma. El imaginario —identificado aquí con lo que Godelier llamaría parte *ideática* o *ideacional*, que no ideal, de lo real— no debe ni puede ser objeto de hermenéutica o exégesis alguna, porque no es un mensaje oculto o un texto en cifra. Los imaginarios urbanos no representan a la ciudad —en el sentido de que están en su lugar y hablan o muestran en su nombre—, sino que *son* la ciudad. Una ciudad no connota, *es* las connotaciones que suscita, las conexiones, oposiciones, taxonomías que organizan significativamente sus elementos y permiten reconocerlos como unidades discretas —ese momento, ese sitio, aquella silueta, esta ausencia…—, de igual manera que los seres urbanos —habitantes o usuarios— no interpretan la ciudad, ni siquiera la leen, sino que simplemente la viven.

La noción de imaginario tampoco impugna la vieja premisa materialista según la cual son las condiciones objetivas de vida las que *en última instancia* determinan lo que las personas piensan de sí mismas y del mundo en que viven. Una puesta de relieve de los imaginarios y de su importancia no cuestiona lo que Lévi-Strauss, en su polémica con Sartre, llamaba "la indudable primacía de las infraestructuras". El imaginario se identifica con ese esquema conceptual que gobierna las prácticas, pero que no es ajeno a la *praxis*, en el sentido marxista de la palabra, es decir, como algo que es una entidad a la vez empírica e inteligible, acontecimiento y ley teórica. Ese imaginario urbano —como cualquier otro imaginario— no es una nebulosa abstracta que revolotea en el ambiente o en la cabeza de los individuos. Ni siquiera es propiamente un código del que dependería la organización de la realidad urbana. Todo lo contrario, es lo que le sucede a los individuos —incluyendo en ello lo que sueñan, esperan, planean o añoran— de lo que se nutre todo imaginario para constituirse y constituir, de igual forma que es el habla la que determina la lengua, el mensaje al código, la vida a la idea. Ningún imaginario urbano existe como colgado en el vacío ni surge de una nada metafísica o de un orden arquetípico universal descontextualizado, sino que, como establece Ledrut, es un lenguaje que "reposa en definitiva sobre una experiencia y sobre una práctica". O planteándolo como hace otro autor: "Ese imaginario que autoriza y define las condiciones de una lectura de la ciudad no cae,

por expresarlo así, del cielo. Tiene su razón de ser. Todos los hechos de que disponemos indican que se levanta sobre esa base que constituye el conjunto de las prácticas espaciales efectivas que los habitantes hacen de los lugares urbanos" (Fauque, 1975: 74). Es eso lo que hace de los imaginarios todo lo contrario de lo que sus apropiaciones superficiales hacen de ellos: los imaginarios no son "imágenes" sólo, sino auténticas epifanías, manifestaciones; no son una designación, sino una encarnación, a la manera de como el vuelo de las aves le permite al augur *ver* lo que de otro modo no se podría ver, es decir, acceder a las dimensiones invisibles de la realidad y recibir allí información precisa acerca del significado profundo, estratégico, de las cosas y los hechos.

De ahí que Ledrut —como harán más tarde la mayoría de autores que han trabajado la cuestión— reclame el plural para hablar no de imaginario, sino de *imaginarios urbanos*. Haciéndolo advierte que ese campo de significación que es la experiencia urbana es un sistema heterogéneo y diferenciado, hecho de encabalgamientos y cruces de significaciones, no por fuerza armoniosas, puesto que en ellas las incompatibilidades y los choques son constantes. Eso es lo que le permite a Ledrut señalar la distancia inmensa que suele haber entre el imaginario del urbanista y los esquemas imaginarios que aplican o que reconocen quienes están o recorren un espacio urbano cualquiera, del vecino al merodeador. Nada hace demostrable que los lenguajes que emplea el urbanícola sean variaciones sumisas del sistema que un grupo dominante impone a través de su control sobre la producción de formas y símbolos urbanos. Al contrario, los "doctrinarios" del urbanismo —como les llama Ledrut (1973: 18)— no pueden hacer otra cosa que realizar una imagen "racional", imagen que puede ser considerada —y es constantemente considerada— como "no racional" por el "no urbanista", que trabaja siempre el espacio que usa a partir de elementos latentes, sobreentendidos, implícitos…, elementos de los que el urbanista y el poderoso al que sirve no saben ni pueden saber en realidad apenas nada. Tampoco los imaginarios urbanos tienen por qué identificarse —aunque se identifiquen sistemáticamente— con la imagen que de una determinada ciudad se pretende dar desde las campañas oficiales o comerciales de promoción, destinadas a turistas, inversores o a los propios ciudadanos. Ese tipo de imaginarios usurpados destinados a la propaganda o a la publicidad se basan

en la simplicidad y son de hecho imaginarios caricaturescos, hechos de tópicos y clichés orientados a convertir a sus destinatarios en súbditos dóciles o en consumidores dependientes.

En estos casos cabría hablar de *imaginario dominante*, al que se le podría aplicar lo que se ha escrito sobre la noción marxista de ideología dominante, que casi nunca ha conseguido ir mucho más allá de ser la ideología de los dominantes, que no la que domina en realidad (Abercombrie y Turner, 1985). Es decir —parafraseando las teorías que, inspirándose en Gramsci, han escrito sobre las culturas subalternas—, el imaginario hegemónico lo es porque lo es de las clases hegemónicas, pero no de las mayoritarias clases hegemonizadas, por así decirlo, que tienen sus propios imaginarios, con tanta frecuencia ajenos, indiferentes y hasta antagónicos y hostiles a aquellos que se les pretende imponer sin éxito. No es sólo, entonces, que haya diferentes imaginarios, sino que esos imaginarios plurales pueden estar —están todo el tiempo— pugnando por librarse del encorsetamiento al que se intenta someterlos, existiendo en paralelo, de espaldas y en no pocas ocasiones articulándose y negociando con los sistemas institucionalizados de representación —monumentos, nombres oficiales, planes urbanísticos, discursos políticos, solemnidades ciudadanas—, que pueden llegar a usufructuar en favor de sus intereses.

No menos importante es el sentido que ese énfasis en lo plural y heterogéneo tiene de oposición y hasta de impugnación de lo que han sido teorías de un conductismo vulgar que han trabajado sobre presupuestos fuertemente psicobiológicos, que entenderían la imagen de la ciudad como formando parte de mecanismos de adaptación a entornos urbanos para los que la cuestión de la legibilidad resultaría fundamental. Desde tal perspectiva determinados contextos demasiado embarullados o confusos tendrían efectos negativos en la medida que implicarían disonancias perceptuales que dificultarían la adaptación territorial, primero sensitiva y luego vital.

En ese tipo de postulados se inspiran iniciativas urbanísticas que urgen generar espacios transparentes, claros, previsibles, en los que una distribución adecuada de elementos induciría —a la manera de una caja de Skinner— determinados significados y determinadas prácticas, a las que es fácil presuponer como pretendidamente desconflictivizadas y sosegadas. Ese tipo de con-

cepciones de la imagen de la ciudad como paisaje tranquilo y tranquilizante son incompatibles con la naturaleza crónicamente alterada de la experiencia urbana y los imaginarios a ella asociados, puesto que, como señala Ledrut, "los conflictos, las tensiones y las incoherencias que aparecen en el campo del 'imaginario urbano' no tienen menos importancia que los acuerdos, las concordancias y las estructuras, ya se trate de relaciones entre grupos, y los modelos o relaciones que se den en el interior mismo de la aprehensión individual del mundo urbano" (Ledrut, 1973: 29).

Hablar de la ciudad como un campo de significado —y el propio Ledrut así lo reconoce: "La imagen de la ciudad es parecida al mito" (1973: 18)— es hacerlo homologando la ciudad a un mito, no en el sentido de mixtificación o reducción falsificadora de lo real, sino como planteaba Claude Lévi-Strauss, es decir, en tanto que instancia inteligente en la que los tres niveles en los que se expresa el mundo a los humanos —lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario— coexisten mezclándose. En la ciudad vemos la misma sobreposición de instancias —la de lo Real y la de lo Imaginario— a las que se suma enseguida el trabajo de lo Simbólico —que, por otra parte, no es otra cosa que eso, es decir, un trabajo o producción— en una tarea que en el fondo no es muy distinta que la que hemos visto ejercer siempre a los mitos, empeñados una y otra vez en jugar con los distintos planos de la experiencia hasta hacerlos indistinguibles. En ese orden de cosas, la ciudad, en efecto, ejerce esa misma labor que Lévi-Strauss contemplaba que llevaban a cabo los mitos, que es la de confundir esos tres niveles: lo imaginario —entendido como la expresión más plausible y más ejecutiva de la realidad—, lo simbólico —como labor de producción de sentido— y lo real —como eso que está ahí y cuya presencia intentamos inútilmente conocer o quizá tan sólo mantener a raya. Acaso, como en relación con el mito, el urbanita sólo puede vivir la ilusión de que realmente es él quien emplea los lugares de cualquier ciudad como instrumentos a través de los cuales pensar y hacer. Probablemente sea lo contrario y, como ocurre con los mitos, sean los lugares de cualquier ciudad los que empleen a los humanos —esos transeúntes que van de aquí para allá— para comunicarse y hacer sociedad entre sí. Ciertamente, por ello, todo ciudadano es en realidad un mitodano, el habitante de un mito.

Salir a la calle entonces es iniciar un viaje, y un viaje no muy distinto que el que a principios del siglo XX llevó a Victor Segalen al extremo Oriente. ¿Qué es lo imaginario?, se pregunta Segalen: lo que hay antes de la partida, lo que luego se abandona al llegar —en el momento de enfrentarse con lo real—, pero que luego se reencuentra y se imbrica con ese mismo real. O, como él mismo escribió: "Peripecias: yo, partido en busca de lo Real, fui apresado de golpe y no siento otra cosa. Poco a poco, muy delicadamente, asoman los muros de un imaginario anterior. Después de algún tiempo: juego alterno. Luego triunfo de lo Imaginario por el *recuerdo* y la *nostalgia* de lo real" (Segalen, 1985 [1910]: 10). Los imaginarios sociales son entonces, como propone Ledrut, "aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social, y que hacen visible la invisibilidad social". Y qué es eso que funda y organiza lo social, pero no se ve, sino lo evocado, lo recordado, lo invocado, lo esperado, lo soñado, el deseo… Todo lo que anuncia su nacimiento; todo lo que se niega a morir. Un montón de restos; lo que está a punto de suceder.

Pasear por las calles, atravesar cualquier plaza, transcurrir por el corredor del metro, subir o bajar las escaleras de tu propia casa o de la casa de otros es pasear, atravesar, transcurrir, subir o bajar uno o varios imaginarios, el propio y el de todos los otros que dejaron o dejarán allí o por allí sus huellas. El ciudadano es entonces el morador incansablemente en tránsito de un cuarto de ecos, en que todo es reverberancia o reflejo. Cada sitio dialoga con otros sitios, de igual modo que cada momento interpela a otro momento y lo que esos otros sitios y momentos valen o significan. Cada sonido y cada sombra es así, en la ciudad, de pronto, además, juicio, recuerdo, precio o señal, todo lo que *está ahí*, aunque no esté. No otras cosas, sino *todo lo otro*.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Nicholas y Brian S. Turner (1985): "La tesis de la ideología dominante", *Zona Abierta*, 34/35 (enero-junio), pp. 151-181.

Althusser, Louis (1974): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Arendt, Hannah (1998 [1958]): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

Augoyard, Jean-François (2010 [1977]): *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, París, La Creusée.

Auyero, J. : "L'espace des luttes. Topographie des mobilisations collectives", *Actes de la Recherche en Sciencies Sociales*, 160 (diciembre 2005), pp. 122-132.

Baudelaire, Charles (1995) [1863]: *El pintor de la vida moderna*, Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia, p. 87

Bataille, Georges (1980) [1943]: *La experiencia interior*, Taurus, Madrid.

Borja, Jordi (1988): *Estado y ciudad*, PPU, Barcelona.

– (1998): "Ciudanía y espacio público", en Pep Subirós (ed.): *Ciudad ideal, ciudad real*, CCCB, Barcelona, pp. 43-58.

Bourdieu, Pierre (1991): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.

C. Alain (s.d.): "El impasse ciudadanista. Contribución a una crítica del ciudadanismo", www.altedicio-nes.com

Canetti, Elias (1994) [1960]: *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona.

Castells, Manuel (1979): "Planificación urbana y movimientos sociales. El caso de la renovación urbana en París", en Ch. Beringuier *et al.*: *Urbanismo y práctica política*, Los libros de la frontera, Madrid, pp. 125-159.

– (1986) [1974]: "Política de la vivienda y sindicalismo urbano: los *Grands Ensembles* de París", en *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*, Alianza, Madrid, pp. 118-148.

Castoriadis, Cornelius (1986): *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona.

Cefaï, Daniel (2002): "Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour una approche pragmatiste", en Daniel Cefaï e Isaac Joseph (eds.) : *L'heritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, L'Aubé, París.

Certeau, Michel de (1996): *La invención de lo cotidiano*, México DF, Universidad Iberoamericana.

Chauviére, Michel y Jacques T. Godbout (eds.) (1995): *Les usagers entre marché et citoyenneté*, L'Harmattan, París.

Chevalier, Lois (1969): *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Plon, París.

Delgado, Manuel (1999): *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, Anagrama, Barcelona.

– (2007): *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Anagrama, Barcelona.

Dewey, James (2004) [1927]: *La opinión pública y sus problemas*, Morata, Madrid.

Domínguez, Mario (2007): "Comunidades emocionales y postpolítica. Los movimientos sociales en la red", IX Congreso Español de Sociología, Barcelona, 2007. Grupo de Trabajo de Sociología Política. Ponencia mimeografiada.

Fauque, Richard (1975): "Perception de la ville et imaginaire urbain", *Espaces et sociétés*, 16 (noviembre).

Fernández Durán, Ramón (1996): *La explosión del desorden. La metrópoli como escenario de la crisis global,* Fundamentos, Madrid.

Ferrer, Anselm (1996): "L'immerescut descrèdit dels polígons", en J. Ll. Mateo (ed.): *1856-1999. Barcelona contemporània*, CCCB, Barcelona.

Foucault, Michel (1991) [1981]: "*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la razón política", en *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, pp. 95-140.

Godelier, Maurice (1989): *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía, sociedades*, Taurus, Madrid.

Goffman, Erving (1979) [1963]: *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Alianza, Madrid.

— (1998) [1961]: *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.

Gumperz, John y Jenny Cook Gumperz (1989) : "Langange et communication de l'identité sociale", en *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Minuit, París, pp. 7-26.

Habermas, Jürgen (1981) [1962]: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona.

— (1992) [1981]: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 2 vols.

— (1992) [1968]: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid.

Harvey, D. (1977): *Urbanismo y desigualdad social*, Siglo XXI, Madrid.

Iglesias, A. *et al*. (1970): "Urbanismo y lucha de clases", *Cuadernos para el Diálogo*, XIX extraordinario.

Innerarity, Daniel (2007): *El nuevo espacio público*, Espasa-Calpe, Madrid.

Jacobs, Jane (2011) [1961]: *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Capitán Swing, Barcelona.

Joseph, Isaac (1988): *El transeúnte y el espacio urbano*, Gedisa, Barcelona.

— (1999): *Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de la acción*, Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

Koselleck, Reinhardt (1978): *Le régne de la critique*, Payot, París.

Le Corbusier (1984) [1942]: *Principios de urbanismo*, Planeta/Agostini, Barcelona.

Ledrut, Raymond (1973): *Les images de la ville*, Anthropos, París.

— (1987): "Société réel, société imaginaire", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 82, pp. 42-45.

Lefebvre, Henri (1976): *El espacio y la ciudad*, Península, Barcelona.

Lofland, Lyn (1985) [1973]: *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*, University of California Press, San Francisco.

Lofland, John y Lyn Lofland (1984) [1971]: *Analyzing of Social Settings*, Belmont, Wadworth.

Lukács, Georg (1985) [1923]: *Historia y consciencia de clase*, Orbis, Barcelona.

Lynch, Kevin (1985): *La buena forma de la ciudad*, Gustavo Gili, Barcelona.

Macé, E. (1999) : "Les violences dites 'urbaines' et la ville", *Les Annales de la Recherche Urbaine*, núm. 83/84 (septiembre), pp. 59-64.

Martínez Veiga, Ubaldo (1997): "Vivienda e integración social de los inmigrantes en España", *Quaderns de l'ICA*, 11, pp. 27-64.

— (1999): *Pobreza, segregación y exclusión espacial*, Icaria/Institut Cátala d'Antropologia, Barcelona.

Marx, Karl (2002) [1874]: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Offe, Carl (1992): *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid.

Ortega y Gasset, José (1966) [1929]: "El silencio, gran brahman", en *El espectador. Tomos VII y VIII*, Espasa-Calpe, Madrid, pp. 81-90.

Park, Robert Ezra (1999) [1936]: "Ecología humana", en *La ciudad. Y otros ensayos de ecología urbana*, Serbal, Barcelona.

Rapoport, Amos (1978): *Aspectos humanos de la forma urbana*, Gustavo Gili, Barcelona.

Reynoso, Carlos (2000): *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*, Gedisa, Barcelona.

Sacks, Harvey (2000): "La máquina de hacer inferencias", en Féliz Díaz (ed.): *Sociologías de la situación*, La Piqueta, Madrid, pp. 61-84.

Sahui, Alejandro (2000): *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Ediciones Coyoacán, México DF.

Segalen, Victor (1985) [1910] : *Viaje al País de lo Real*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca.

Sennett, Richard (1985) : "Espaces pacifiants", en Isaac Joseph (ed.): *Prendre place. Espace publique et culture dramatique*, Recherches-Plan Urbaine, París.

— (1991): *La conciencia del ojo*, Versal, Madrid.

— (2009) [1974]: *El declive del hombre público*, Península, Barcelona.

Shotter, John (2001): *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 241-265.

Simmel, Georg (1986) [1903]: "Las grandes urbes y la vida del espíritu", en *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, pp. 246-262.

Strauss, Anselm (1978): *Negotiacions, varities, processes, contexts, and social order*, Jossey Bass, San Francisco.

— (1992) : *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interaccionisme*, L'Harmattan, París.

Subirats, Marina, *et al*. (2006): *Civisme per la convivència*, Icaria, Barcelona.

Tarde, Gabriel (1986) [1904]): *La opinión y la multitud*, Taurus, Madrid.

Thomas, William Isaac (2002) [1923]: "La definición de la situación", *Cuadernos de Información y comunicación*, 12.

Toledano, María (2007): "Espacio público y dominio de mercado", *Público*, 23 de octubre.

Turner, Victor (2004): *El proceso ritual*, Siglo XXI, Madrid.

Vaneigem, Raoul (1988) [1967]: *Tratado del saber vivir para uso de las nuevas generaciones*, Barcelona, Anagrama.

Wacquant, Loïc (1997): "Three Perniciousus Premises in tje Study of American Ghettto", *International Journal of Urban and Regional Research*, 2.

— (2003): *Les presons de la misèria*, Edicions de 1984, Barcelona.

— (2008): "La presó com a substitut del gueto", *Castigar els pobres. El nou govern de la inseguretat social*, Edicions de 1984, Barcelona, pp. 215-230.

Whyte, William H. (2001) [1981]: *The Social Life of Small Places*, Projet of Public Spaces, Nueva York.

— (1988): *City. Rediscovering the Center*, Doubleday, Nueva York.

Wirth, Louis (1988) [1938]: "El urbanismo como forma de vida", en M. Fernández-Martorell (ed.): *Leer la ciudad*, Icaria, Barcelona.

ÍNDICE

PORTADA 1

PRÓLOGO. NO HAY BANCOS EN WALL STREET, por Antonio Miranda 5

PRESENTACIÓN 11

CAPÍTULO 1. ESPACIO PÚBLICO, DISCURSO Y LUGAR 15

- El espacio público como discurso 15
- El espacio público como lugar 23
- El público contra la chusma 27

CAPÍTULO 2. LAS TRAMPAS DE LA NEGOCIACIÓN 33

- Relaciones situadas en contextos urbanos 33
- Anonimato y mística ciudadana 37
- Ciudadanismo y movimientos sociales 40
- El orden social en el plano de la interacción pública 43
- Nadie es indescifrable 45

CAPÍTULO 3. MORFOLOGÍA URBANA Y CONFLICTO SOCIAL 54

- Una especie de espuma que golpea la ciudad 54
- Gueto y prisión 63

CAPÍTULO 4. CIUDADANO, MITODANO 69

BIBLIOGRAFÍA 77